

Bonner Zeitschrift
für
THEOLOGIE
und
SEELSORGE



Im Auftrage
der katholisch-theologischen Fakultät
herausgegeben von
Wilh. Schwer u. Fritz Tillmann



6. JAHRGANG
1929



Druck und Verlag von L. Schwann · Düsseldorf

v.6
1929

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

INHALT.

Abhandlungen:

	Seite
Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter. / P. Browe S. J., Wolhusen (Schweiz)	1
Zur Reform des Strafvollzugs. / Strafanstaltsoberpfarrer Rich. Gut- fleisch, Freiburg i. Br.	29
Das proletarische Freidenkertum der Gegenwart und unsere Seelsorge. / Dezernent Dr. K. Algermissen, M. Gladbach	44
Die Karfreitagsmesse und der Ritus der Commixtio. / Univ.-Prof. Dr. Fr. J. Peters, Bonn	105
Der Wechsel der Namen Jakob und Israel in der Genesis. / Univ.-Prof. Dr. Paul Heinisch, Nymegen	115
Fénelon ein Friedenskämpfer. / Karl Borgmann S. C. J.	130
Grundsätzliches und Praktisches zu den Bestrebungen der Seelsorge- hilfe. / Wilhelm Wiesen O. S. C., Freiburg	138
Der paulinische Begriff des Gewissens (Syneidesis). / Studienrat Dr. theol. Theod. Schneider, Schleiden	193
Kirchliches und staatliches Eherecht. / Univ.-Prof. Dr. Koeniger, Bonn	212
Gewissenskämpfe eines geistlichen Fürsten der Barockzeit. / Univ.-Prof. Dr. Max Braubach, Bonn	234
Neues zur Kontroverse über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä. / Dr. Johann Ernst, Bamberg	289
Frauenemanzipation und Ehekrise. / Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Schwer, Bonn	305
Das Brevier im religiös-asketischen Leben des Priesters. / Konvikts- direktor Msgr. Dr. Wilh. Stockums, Bonn	323

Übersichten:

	Seite
Die Kölner Wirren. / Dr. Ernst Reckers, Bonn	74
Das Erbe des 19. Jahrhunderts. / Herbsttagung der Wissenschaftl.- Pastoralen Vereinigung	81
Literatur zur Religionsgeschichte und Religionspsychologie. / Univ.- Prof. Dr. Friedr. Andres, Bonn	155
Kirchenrechtliche Neuerscheinungen I. / Univ.-Prof. Dr. A. M. Koe- niger, Bonn	161
Neue Katechismuskommentare. / Univ.-Prof. Dr. Fr. J. Peters, Bonn	251
Literatur zur Mystik. / Univ.-Prof. Dr. Friedr. Andres, Bonn . . .	258
Zur Bonner Ausgabe des Alten Testamentes. / Univ.-Prof. DDr. Lor. Dürr, Braunsberg	340
Kirchenrechtliche Neuerscheinungen II. / Univ.-Prof. Dr. A. M. Koe- niger, Bonn	349
Gesellschaftsgeschichte und Gesellschaftslehre. / Univ.-Prof. Dr. Wilh. Schwer, Bonn	365

Aus Seelsorge, Kirche und Leben:

Zur kirchlichen Schulentlassungsfeier	88
Der Altar und seine Ausstattung	93
Katholische Sozialisten	174
Proletarischer Glaube?	176
Rheinschiffer-Mission	266
Die liturgische Bedeutung des Meßstipendiums	269
Theologischer Ferienkursus in Bonn	271
Franz von Assisi	375
Meine Neujahrsbesuche	377

Buchanzeigen:

	Seite
Bibelwissenschaften	95, 272
Dogmatik und Dogmengeschichte	95
Homiletik	99, 187
Soziales	101
Kirchen- und Zeitgeschichte	180
Kirchenrecht	183
Erziehung, Schule und Unterricht	184, 279
Katechese	186
Aszetisches	191
Zeitschriften und Lieferwerke	191, 387
Religions- und Konfessionskunde	274
Liturgie und Liturgik	276
Pastoral	278
Staats- und Gesellschaftslehre	281
Religiöse Literatur für Gebildete	284, 386
Religionslehrbücher und katechetische Hilfsmittel	380
Jugendkunde	383
Karitas	384

Verfasser der besprochenen Schriften:

	Seite		Seite		Seite
Acken, Joh. van . . .	384	Beeking, Jos. . . .	385	Burgardsmeier, A. 380, 381	
Adrian, Jos. . . .	186, 380	Bellersen, Heinr. . . .	279	Burger, Tib.	254
Angus, S.	158	Berg, Ludw.	180	Butler, Cuthbertus. . . 181	
Arendt, Wilh. . . .	281	Bergmann, Paul . . .	380		
Auer, Karl	180	Bernbeck, Jak. . . .	254	Cepari, Virgil	288
Aufhauser, J. B. . .	158	Bernhart, Jos. . . .	264	Chrétien, P.	355
		Bernoville, Caetan . .	288	Clemen, C.	156
Bachmann, Ph. . . .	97	Bertrand, Louis . 181, 264			
Baltin, Franz	288	Bierbaum, Ath. . . .	191	Dempff, Alois	366
Barth, Bernh. . . .	386	Bierbaum, Max . . .	173	Denzinger, H.	95
Bartmann, Bernh. 95, 288		Bökeler, Maura . . .	262	Deubig, Georg	254
Baumann, Emile . .	284	Bopp, Linus	383	Donders, Ad.	99
Baur, Chrys.	101	Bohlen, Heinr. . . .	385	Dubowy, Ernst	100
Bea, Augustinus . .	272	Brauer, Theod. . 102, 365		Dürr, Lor.	100, 285
Becker, C.	158	Brunner, Heinr. . .	161	Dyroff, Ad.	263

	Seite		Seite		Seite
Engelhart, Leop. . . .	188	Ibscher, Fortunat . . .	382	Müller, Georg	163
Engel, Joh.	101	Inkmann, Sophie . . .	279	Müssener, Herm. . . .	278
Eppler, Hans	168				
		Jablowski, Leo	96	Nagel	256
Fabricius, Caj. . . .	274	Jehle, Edm. . . . 254, 382		Newman, John Henry	287
Feldmann, Franz . . .	340	Johannes v. Kreuz. . .	262	Nieske, Jul.	185
Feuling, Dan.	285	Juhacz, Kolaman . . .	96		
Fischer, Karl	381	Kaibach, Rud.	370	Oberdörffer, Paula . .	384
Fogelklou, Emilie . .	265	Kaim, Emil	100	Oberndorfer, Andr. . .	188
Funke, Paul	257	Karrer, O. . . 261, 262, 263		Odenwald, Theod. . . .	181
		Kazenberger	288	Otto, Rud.	260
Garrigou-Lagrange. .	259	Keller, Franz	385		
Gatterer, Mich. . . .	186	Keppler, Paul Wilh. v.	188	Panfoeder, Chrys. . . .	276
Gottlob, Theod. . . .	356	Klug, Jos.	286	Parsch, Pius	276
Goettsberger, Joh. 273, 346		Knecht, Aug.	353	Pejska, Jos.	352
Greven, Jos.	381	Knops, Wilh.	382	Pichler, Al.	287
Gratry, Alph.	285	Koenig, Jos.	383	Piechowski, Paul . . .	176
Grivec, Franz.	276	Koppers, Wilh.	157	Pius XI.	275
Gruehn, Werner 159, 189		Körn, Ad.	99	Platz, Herm.	182
Gründer, Jos.	253	Köstler, Rud.	163	Pöllmann, Ansgar . . .	277
Grunwald, Georg . . .	98	Kraus, Oskar	385	Poulain, A.	260
Gurian, Waldemar . .	369	Kurz, Edelbert	184		
				Quint, J.	264
Haas, Alban	357	Laduga, Friedr.	185		
Haebler, Karl	189	Lammeyer, Jos.	357	Raab, Karl	255
Häfner, Otto	381	Lampe, Heinr. . . 190, 359		Rave, Theodulf	185
Hagen, Paul	191	Landersdorfer, Simon	345	Regner, Paul	280
Haggeney, Karl. . . .	285	Leitner, Mart.	165	Rensing, Gregor	186
Häring, O.	381	Lenz, Jos.	262	Reul, Aug.	288
Hagen, A.	362	Lesaar, Heinr. Hub. . .	387	Ricking, Ephrem	387
Hartz, Ambr.	188	Leufkens, Jos.	286	Rieder, Hans	360
Heilmann, Alph. . . .	262	Liese, Wilh.	386	Rieg, Ben.	100
Heine, Elisabeth . . .	386	Linderbauer, Benno . .	181	Rösch, Konst.	273
Hildebrand, Dietr. v.	285	Linhardt, Rob. . . 286, 387		Rosenmeyer, Friedr. . .	276
Hilker, Otto . . . 254, 256		Lippert, Peter	286	Ruville, Alb. v.	182
Hoch, Thadd. . . 251, 381		Lohmüller, Joh.	382		
Hockenmaier, Marioph. 98		Lüke, Emmy	382	Schebeste, P.	157
Hofmeister, Phil. . . .	170			Schiel, Hub.	275
Hollnsteiner, Joh. . .	274	Maumigny, R. de	260	Schilgen, Hardy	280
Hötte, Franz	256	Meerpohl, Fr.	261	Schilling, Otto	372
Hove, A. van	349	Meester, A. de	350	Schjelderup, Kr.	159
Huber, Ernst Rud. . . .	171	Merk, K. Jos. . . 269, 271		Schlund, Ehrh.	97
Huber, Leop.	98	Meßner, Joh.	101	Schlüter, Jos.	282
Hug, Alf.	386	Meyer, Wendelin	263	Schmidt, W. . . . 156, 157	
Hülster, Plaz.	163	Miller, Athanas.	343	Schmitz, Pet.	170
Hümpfener, Winfr. . .	264	Morganti, Pasquale . .	287	Schnitzler, Mich. . . .	253
		Müller, Franz.	102	Schöllig, Otto.	277

Seite	Seite	Seite
Schreiner, Georg . . . 187	Tischleder, P. . . . 283	Zepf, M. 160
Schrörs, Heinr. . . . 74	Tóth, Tihamér . . . 186	Zoeplf, Friedr. . . 386
Schröteler, Jos. . . . 185		
Schuck, Joh. 263	Underhill, Ev. . . . 259	
Schulte, Alb. 186		Ohne Verfasseramen:
Schulte, Joh. Chrys. 278	Väth, Alf. 158	Elternbücherei, Kath. 184
Schulz, Alphons. . . 341	Veit, Ludw. Andr. . 183	Frankfurt, Das kath. 190
Schulze-Maizier . . . 262	Vermeersch, A. . . . 278	Frauenberuf und Seel-
Schwarz, Jos. 256	Vorwahl, H. 384	sorge. 189
Schwenz, Wilh. . . . 255		Handbuch der Musik-
Simons, G. 277	Walser, Fritz 284	wissenschaft . 191, 388
Soiron, Thadd. . . . 273	Walterscheid, J. . . 380	Jahrbuch der Katho-
Sommers, Paul 99	Weinhandl, F. . . . 261	liken Dortmunds . 190
Spann, Othmar 282	Weiß, J. B. von . . . 156	Missionen, Die kath. 388
Stelzenberger, J. . . . 263	Westermayr, Joh. B. 187	Religion in Geschichte
Stoffels, Elise 281	Wiesen, Wilh. . . . 279	und Gegenwart . . 387
Streit, R. 158	Wilms, Hieron. . . . 263	Religionszugehörigkeit
Ströbele, Georg . . . 187	Winkler, Fr. 281	in Baden. 184
Stummer, Friedr. . . . 95	Winter, Ernst Karl . 373	Westermanns Monats-
	Wunderle, Georg . . 157	hefte 192, 388
Thalhofer, F. X. . . . 281	Zacherl, D. 262	Wohlfahrtspflege, Un-
Thoma, Fr. X. 183	Zell, Alb. 288	gelöste Fragen . . 386
Tippmann, R. 277		



Die öftere Kommunion der Laien im Mittelaltet.

Von P. Browe S. J. in Wolhusen (Schweiz).

Wer im Altertum am Opfergottesdienste teilnahm, nahm auch am Opfermahl teil¹. Zeugnisse für die tägliche Feier sind aus der ersten Zeit nicht vorhanden; erst aus dem 3. Jahrhundert können wir beweisen, daß sie in manchen Kirchen Sitte war; Origenes bezeugt sie für Alexandrien², Cyprian für Karthago³. An anderen Orten, wie z. B. in Cäsarea⁴, feierte man nur viermal in der Woche die heiligen Geheimnisse; da aber die Gläubigen die Eucharistie mit nach Hause nehmen durften, konnten die Schriftsteller doch vom täglichen Empfang sprechen.

Natürlich haben sich nur die Eifrigen diese Mühe gegeben und die Eucharistie so häufig empfangen, die Laien haben sich auch damals schon dem Gottesdienste oder wenigstens der Teilnahme am Opfermahl entzogen. Schon das Konzil von Antiochien mußte 341 gegen diejenigen vorgehen, die das „aus irgendeiner Verkehrtheit“ taten⁵, und das Konzil von Sardika (343 oder 344) drohte denjenigen Laien Strafe an, die drei Sonntage hintereinander nicht zum Gottesdienste kamen⁶.

Auch eine Episode aus dem Leben der skytischen Mönche Epiktet und Astion, die unter Diokletian (284—305) den Märtyrertod erlitten, läßt darauf

Zum Ganzen vgl. u. a. J. Hoffmann, *Gesch. der Laienkommunion bis zum Tridentinum*, Speyer 1891. *Petrus Bastien O. S. B.*, *De frequenti quotidianaque communione*, Romae 1907. A. Villien, *Hist. des commandements de l'Eglise*, Paris 1909. *Hauser*, *Kirchen-Lexikon* III 730. P. Neyer O. F. M., *Ältere Lit. über die öftere Komm.*, Theol. u. Glaube, 5 (1913) 377. Peter Browe S. J., *Die Pflichtkommunion der Laien im M. A.*, ebd. 20 (1928) 625. E. Dublanchy, *Dict. de théol. cath.*, III 515, der noch weitere Literatur angibt.

¹ Vgl. über diese Frage Ant. J. Binterim, *Die vorzügl. Denkwürdigkeiten der christl.-kathol. Kirche* (Mainz 1825/41); IV 3, 502. Franz Schmid, *Priester-Konferenzblatt*, Brixen 1910, S. 33. J. P. Bock S. J., *Bogolovska Smotra*, 15 (1927) 1.

² In Genesim hom. 10 n. 3, MGr 12, 218.

³ De orat. dominica c. 18, ML 4, 531.

⁴ Ep. ad Caesaream, MGr 32, 483.

⁵ c. 2 Omnes qui ingrediuntur in ecclesiam Dei et s. Scripturas audiunt nec communicant in oratione cum populo aut aversantur participationem s. Eucharistiae per quamdam perversitatem (αχαρα τινος ἀπεχθίσιν), hos ab ecclesia eiici oportet. ML 67, 60 und Herm. Th. Bruns, *Bibliotheca eccles.*, Berolini 1839; I 81. Dieser Kanon ist auch im M. A. oft zitiert worden, z. B. von Regino von Prüm, *De synodal. causis* I c. 196. Über sein Verhältnis zum c. 9 der sog. apostol. Kanones vgl. Karl J. von Hejtele, *Konziliengeschichte* I (1873²) 803 und für seine Erklärung die griechischen Kanonisten, MGr 137, 1280.

⁶ Bruns, a. a. O. I 100 und Hejtele, a. a. O. 592.

schließen, daß der häufige Kommunionempfang nicht allgemein war. Ein Adliger brachte seine Tochter, die ganz gelähmt war, zu Epiktet. Er heilte sie und gab ihm den Rat: „Wenn du willst, daß auch in Zukunft keine Krankheit oder Plage in dein Haus kommt, geh jede Woche (*per singulas septimanas*) mit deiner Familie andächtig und reinen Herzens zu den Sakramenten des Herrn⁷.“

Als die Verfolgungen aufhörten und die christliche Religion von den Kaisern begünstigt wurde, schlossen sich ihr viele nur aus Nützlichkeitsgründen an und nahmen an ihrem Gottesdienste ohne Eifer und Liebe teil. Salvian, der in Belgien oder Trier geboren war und später in Marseille lebte, sprach um die Mitte des 5. Jahrhunderts von Christen, die um des Zirkus willen die Kirche nicht besuchen oder sie verlassen, wenn sie das Zeichen zum Beginn der Spiele hören. „Die Kirche bleibt leer, die Rennbahn füllt sich. Wir lassen Christus am Altar im Stich, um die ehebrecherischen Augen an schlüpfriger Unsittlichkeit zu ergötzen⁸.“

Solche Halbchristen, Halbheiden hat es in allen Teilen des Reiches viele gegeben, aber wie stand es um die guten Christen? Sind sie oft zum Gottesdienst und zum Tische des Herrn gegangen? Ohne Zweifel, aber wie oft, war nach den einzelnen Ländern verschieden. Der hl. Augustin († 430) scheidet aus den Kirchen, in denen täglich kommuniziert wird, die meisten orientalischen von vornherein aus⁹. Von den abendländischen sagt er: „Dieses Sakrament der Einheit mit dem Leibe und Blute Christi wird an einigen Orten täglich, an anderen nur in bestimmten Zwischenräumen (*certis intervallis dierum*) am Tische des Herrn bereitet und genossen¹⁰“. Auf die Anfrage, was besser sei, gab er die ausweichende Antwort, die im ganzen M. A. unzählige Male wiederholt wurde: Unter den Gebräuchen, die je nach Ort und Land verschieden sind, ist auch der des Kommunionempfangs. „Die einen kommunizieren täglich, die andern nur an bestimmten Tagen; da geht kein Tag vorbei, an dem nicht das Opfer dargebracht wird, dort geschieht dies nur am Sonnabend und Sonntag, wieder anderswo nur am Sonntag ... All diese Sitten lassen Freiheit zu, und keine ist für den ernsten und klugen Christen besser als die andere; nur soll er das tun, was er die Kirche, zu der er gerade kommt, tun sieht. Denn was nicht gegen den Glauben und die guten Sitten ist, ist als indifferent zu behandeln und je nach der Gemeinschaft, in der man lebt, zu beobachten¹¹.“

Augustin hat in seiner eigenen Kirche den täglichen Kommunionempfang

⁷ Vit. Patr. I c. 2; ML 73, 394.

⁸ De gubernat. Dei c. 6; CSEL VIII 135.

⁹ Bei der Frage, ob die Brotbitte des Vaterunsers „von dem Sakramente des Leibes Christi, das wir täglich empfangen“, zu verstehen sei, sagt er: *De sacramento autem corporis non moveant quaestionem qui plurimi in orientalibus partibus non quotidie caenae dominicae communicant. De serm. Domini in monte, II c. 7 n. 25; ML 34, 1280.*

¹⁰ Tract. 26 in Joh.; ML 35, 1614.

¹¹ Ep. ad Januar. 54 c. 2; CSEL XXXIV 160.

empfohlen¹², muß aber auch schon klagen: „Warum seht ihr den Tisch bereit und tretet nicht zum Mahle hinzu?¹³“

Dieselbe Frage wie an ihn war auch an den hl. Hieronymus († 420) gerichtet worden, der ungefähr dieselbe Antwort gegeben hat. „Wie berichtet wird, kommuniziert man in der römischen und spanischen Kirche täglich ... Das möchte ich dir kurz einschärfen, daß alle kirchlichen Sitten, besonders die dem Glauben nicht schaden, so zu beobachten sind, wie sie von den Vorfahren überliefert sind, und die einen sollen die anderen nicht zerstören¹⁴.“ „Ich kenne wohl“, sagt er in einem anderen Briefe, „die römische Gewohnheit, immer den Leib des Herrn zu empfangen; das will ich weder tadeln noch loben; jeder soll darüber seine Ansicht behalten.“ Nur das empörte ihn, daß die verheirateten Römer gleich nach dem Beischlaf zu Hause kommunizierten¹⁵.

Diese Nachricht des hl. Hieronymus wird auch durch einen Zeitgenossen der hl. Melania († 439), der ihr Leben beschrieben hat, bestätigt. „Niemals aß sie, ohne vorher zum Nutzen ihrer Seele den Leib des Herrn zu nehmen. Jeden Tag zu kommunizieren ist ja eine römische Sitte (*quamquam et consuetudo Romanis sit per singulos dies communicare*)¹⁶.“

Aus den Schriften Leos d. Gr. (440—461) läßt sich diese Sitte nicht erweisen; er erwähnt zwar, daß die manichäische Gesinnten dem Gottesdienste beiwohnten und zuweilen auch den Leib Christi empfangen, aber wie oft das der Fall war oder wie oft die Orthodoxen es taten, sagt er nicht¹⁷. Daß aber die tägliche Kommunion bis ins Frühmittelalter hinein bestanden hat, ist nicht wahrscheinlich. Gregor d. Gr. hebt in seinen Dialogen an dem Bischof Cassius von Narni († 558) als besonderes Zeichen der Frömmigkeit hervor, daß er täglich die Messe gelesen habe¹⁸; seine Briefe an den Erzbischof Augustin von Canterbury setzen zwar eine häufige, aber keine tägliche Kommunion voraus. Schon für diese Zeit dürfte zutreffen, was Beda für den Anfang des 8. Jahrhunderts behauptet, daß in Rom die unverheirateten Jünglinge und Mädchen alle Sonn- und Festtage zum Tische des Herrn gingen¹⁹. Auch in einigen Bußbüchern wird gelegentlich erwähnt, daß man in Rom jeden Sonntag kommunizierte.

¹² S. 227, Osterpredigt. *Promiseram enim vobis, qui baptizati estis sermonem quo exponerem mensae dominicae sacramentum, quod modo etiam videtis et cuius nocte praeterita participes estis. Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis.* ML 38, 1099; vgl. auch S. 17, ebd. 127.

¹³ S. 132 *Per istos dies magistri pascunt, Christus quotidie pascit, mensa ipsius est illa in medio constituta. Quid causae est, audientes, ut mensam videatis et ad epulas non accedatis?* Ebd. 735.

¹⁴ Ep. 71 ad Lucium Baeticum n. 6; CSEL LV 6.

¹⁵ Ep. 49 Apologet. ad Pammachium n. 15; ebd. LIV 377.

¹⁶ *Analecta Bolland.*, 8 (1889) 57.

¹⁷ S. 42 de quadragesima; ML. 54, 279.

¹⁸ Dial. IV c. 57. Im folgenden Kap. empfiehlt Gregor, wie es scheint, täglich die Messe zu lesen.

¹⁹ Unten Anm. 33.

Noch im Jahre 826 forderte eine römische Synode, die die Entheiligung der Sonntage durch knechtliche Arbeit rügte und abzuschaffen suchte, nicht nur zum Besuche des Gottesdienstes an diesen Tagen, sondern auch zum Empfang des Leibes Christi auf²⁰. Papst Nikolaus I. beantwortete 866 die Anfrage der Bulgaren, ob sie in der Fastenzeit täglich kommunizieren sollten, bejahend, vorausgesetzt, daß sie in der richtigen seelischen Verfassung wären und sich die Verheirateten des ehelichen Verkehrs enthielten²¹.

Das war auf lange Zeit hinaus die letzte Entscheidung und der letzte Einfluß, den ein Papst oder die römische Kirche, theoretisch oder praktisch, in der Frage des Kommunionempfangs ausgeübt hat. Andere Völker und Kirchen haben die Initiative ergriffen und die eucharistische Bewegung in Fluß gebracht.

Für das übrige Italien sind nur spärliche Nachrichten auf uns gekommen. Während der Patriarch Chromatius von Aquileja († c. 407)²² und der Erzbischof Petrus Chrysologus von Ravenna († c. 450)²³ die tägliche Kommunion bezeugen und empfehlen, kämpft der Verfasser des Traktats *De sacramentis*, der in Oberitalien oder dem angrenzenden Gallien schrieb (5. oder 6. Jahrhundert), schon gegen ihren Niedergang an. „Wenn es eine tägliche Speise ist, warum nimmst du sie erst nach einem Jahr, wie es die Griechen im Orient machen? Empfange täglich, was dir täglich nützt; lebe so, daß du verdienst sie täglich zu empfangen. Wer sie nicht täglich verdient, verdient sie auch nach einem Jahre nicht . . . Wer verwundet ist, sucht ein Heilmittel. Unsere Wunde ist die Sünde, unter der wir leben, das Heilmittel ist das himmlische und verehrungswürdige Sakrament²⁴.“

Auch über den Kommunionempfang in der spanischen Kirche sind einige Texte überliefert, aus denen man Schlüsse ziehen kann. Daß es schon am Anfang des 4. Jahrhunderts laue Christen gab, zeigen zwei Kanones des Konzils von Elvira (300–313), von denen der eine diejenigen, die an drei aufeinanderfolgenden Sonntagen nicht zum Gottesdienste kamen, mit Strafen belegte, und der andere dem Bischof verbot, die Opfergaben der Nichtkommunizierenden anzu-

²⁰ c. 9 *Et si populus Hebreorum cum tanta devotione hodie celebrat quod ei in figura novi testamenti commissum est, quanto magis populus christianus diem sanctam resurrectionis d. n. J. Chr. et nostrae redemptionis cum magno honore atque timore debet observare et non in aliis vacare nisi oratione et ad ecclesiam Dei concurrere praecepta divina cum reverentia audire totoque corde percipere, credere et operari et corpus Christi, quod consecratur, digne studeant assumere.* M G H Concil. II 557.

²¹ n. 99 M G H Epist. VI 573; *Jaffé*, *Reg. pontif. Roman.*, 1885/88², n. 2812.

²² *Tract.* 14 in *ev. s. Math.* n. 5; *ML* 20, 361.

²³ In dem vor dem Volk gehaltenen S. 33 sagt der Heilige im Gegensatz zu der blutflüssigen Frau, die den Heiland einmal berührt hatte und geheilt wurde: *Miseri, qui quotidie corpus Domini tractamus et sumimus et a nostris vulneribus non curamur.* *ML* 52, 295. Vgl. auch 392, 395, 406.

²⁴ c. 5 n. 4. *ML* 16, 452.

nehmen²⁵. Auch ein Dekret des Konzils von Toledo (398) scheint diese Vernachlässigung der Kommunion festzustellen und zu strafen²⁶, und die Kanonesammlung des Erzbischofs Martin von Braga, die auf dem Konzil von Braga (572) approbiert wurde, spricht von Christen, die sich in der Kirche ungebührlich benehmen und gegen die kirchliche Norm vom Tische des Herrn wegbleiben²⁷.

Andererseits hat der hl. Hieronymus einmal gesagt, daß man in Spanien täglich kommuniziere, und noch der hl. Isidor von Sevilla († 636) kannte nicht wenige Christen, die das taten, sogar mehr als ihm lieb war. Sie sagten mit Berufung auf die Brotbitte im Vaterunser: „Wenn man nicht in der Sünde lebt, soll man täglich die Eucharistie empfangen.“ Der Heilige mahnte zur Vorsicht; er sagte zwar: „Wenn einer nicht mehr sündigt, soll er unablässig kommunizieren“, und im Anschluß an Augustin: „Wenn die Sünden nicht so schwer sind, daß einer für exkommuniziert gilt, soll er sich von dem Heilmittel des Fronleichnamens nicht trennen“, aber er fügte bei, daß es aus ehrfürchtiger Demut und nicht in stolzem Selbstvertrauen geschehen müsse²⁸. Diese Worte Isidors sind später oft zitiert worden, aber schon bei den beiden Spaniern Hetherius und Beatus, die sie ums Jahr 785 in ihrem Kampfe gegen den Adoptianer Eligandus gebrauchten, merkt man, daß es sich mehr um Theorie als um Praxis handelt²⁹.

Daß die tägliche Kommunion auch bei den guten Christen des Frühmittelalters nicht mehr Sitte war, zeigt auch die Vision, in der ein spanischer Bischof Ildefons ums Jahr 845 den Meßritus beschrieb. Danach sollten nur an Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Christi Himmelfahrt viele Hostien konsekriert werden, an den gewöhnlichen Sonn- und Festtagen dagegen nur fünf und an allen anderen Tagen nur eine (*quotidianis autem diebus nec amplius nec minus nisi unus tantum*)³⁰.

In der keltischen Kirche Irlands ist vielleicht die tägliche Kommunion überhaupt nie Brauch gewesen, aber bei den wenigen Nachrichten, die darüber

²⁵ c. 21 und 28, *Bruns*, a. a. O II 5, 6.

²⁶ c. 13 *De his qui intrant in ecclesiam et deprehenduntur numquam communicare, ad moneantur, ut si non communicant, ad poenitentiam accedant; si communicant non semper abstineant; si non fecerint, abstineant.* Ebd. I 205.

²⁷ c. 83 *Si quis intra ecclesiam Dei et s. scripturas fabulando non audit et pro luxuria sua avertit se ab communione sacramenti et in observandis mysteriis declinat constitutam regulam disciplinae, istum talem proiciendum de ecclesia catholica esse decernimus.* Ebd. II 58. Dieser Kanon ist vielleicht gegen die Priscillianisten gerichtet, mit denen sich die Synode von Braga (563) beschäftigt hatte.

²⁸ *De off. eccles.* (geschr. c. 610) I c. 18; ML 83, 756. An einer anderen Stelle (I c. 44 ebd. 776) wiederholte er die obige Stelle aus Augustin (S. 2), der die Entscheidung dem Gewissen des einzelnen überließ. Der hl. Ildefons, der 657–667 Erzbischof von Toledo war, empfahl in seinem Werk *De cogn. bapt.* c. 136 die tägliche Kommunion. *Quid enim tam vult Deus, quam ut quotidie Christus habitet in nobis, qui est panis vitae et panis e coelo?* ML 96, 168.

²⁹ ML 96, 942.

³⁰ *Martène*, *Da ant. eccl. rit.*, Bassani 1788; I c. 4 a. 6 n. 10.

enthalten sind, läßt sich etwas Bestimmtes nicht sagen. In einem dem hl. Patrick († c. 463) zugeschriebenen Dekret werden die Gläubigen angehalten, wenigstens in der Osternacht zu kommunizieren, und dann ein Satz beigefügt, der unklar ist und vielleicht den Sinn hat: „Deshalb sind die Bußzeiten so kurz, damit die Seele nicht lange der Medizin entbehrt und zugrunde geht³¹.“ Danach hätte man damit gerechnet, daß mehreremal im Jahre kommuniziert würde.

Die Kuldeer, die irischen Mönche des Frühmittelalters, verlangten für die Zulassung in ihre Genossenschaft eine Probezeit von sieben Jahren. Während des ersten Jahres durften die Novizen überhaupt nicht kommunizieren, sondern nur dem Opfer beiwohnen; im zweiten wurden ihnen einige Kommunionen gestattet und dann ihre Anzahl allmählich erhöht, bis sie schließlich jeden Sonntag erhielten³².

Für die nordhumbrische Kirche beweist uns der Brief, den der ehrwürdige Beda († 735) kurz vor seinem Tode an den Erzbischof Egbert von York geschrieben hat, daß die häufige Kommunion der Laien bereits der Vergangenheit angehörte. Der tägliche Empfang ist „infolge der Sorglosigkeit der Lehrenden“ fast unbekannt; „sogar die Frömmen wagen nur an Weihnachten, Epiphanie und Ostern an den heiligen Geheimnissen teilzunehmen, obwohl es doch unzählige unschuldige Knaben und Mädchen gibt, die ohne allen Zweifel jeden Sonntag und an den Tagen der heiligen Apostel und Märtyrer kommunizieren könnten, wie du das selbst in der heiligen römischen und apostolischen Kirche gesehen hast. Auch die Verheirateten, die sich an das Maß der Enthaltensamkeit halten und die Tugend der Keuschheit erstreben, können das erlaubt bekommen und würden es auch gerne tun³³.“

³¹ Post examinationem carnis sumenda est, maxime autem in nocte paschae, in qua qui non communicat fidelis non est. Ideo brevia sunt et stricta apud nos spatia, ne anima fidelis intreat tanto tempore ieiuna medicinae, domino dicente: „Nisi manducaveritis ...“ *Bruns*, a. a. O. II 307.

³² *F. E. Warren*, *Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Oxford 1881; S. 141.

³³ *Haddan and Stubbs*, *Councils and Eccles. Documents*, 3 vol., Oxford 1869/71; III 325. Eorum quoque qui in populari adhuc vita continentur sollicitam te necesse est curam gerere, ut ... sufficientes eis doctores vitae salutaris adhibere memineris et hoc eos inter alia discere facias ..., quam salutaris sit omni Christianorum generi quotidiana Dominici corporis ac sanguinis perceptio, iuxta quod ecclesiam Christi per Italiam, Galliam, Africam, Graeciam ac totum Orientem solerter agere nosti (diese historische Notiz ist falsch). Quod videlicet genus religionis ac Deo devotae sanctificationis tam longe a cunctis pene nostrae provinciae laicis per incuriam dicentium quasi prope peregrinum abest, ut hi qui inter religiosos esse videntur non nisi in Natali Domini et Epiphania et Pascha ss. mysteriis communicare praesumant, cum sint innumeri innocentes et castissimae conversationis pueri ac puellae, iuvenes et virgines, senes et anus, qui absque ullo scrupulo controversiae omni die Dominico sive etiam in natalitiis s. apostolorum sive martyrum, quomodo ipse in s. Romana et apostolica ecclesia fieri vidisti, mysteriis coelestibus communicare valeant. Ipsi etiam conjugati, si quis sibi mensuram continentiae ostendat et virtutem castitatis insinuet, idem et licenter possint et libenter facere velint.

Auch die große Synode der Kirchenprovinz Canterbury, die in Clovesho (747) abgehalten wurde, klagte über den Rückgang der Kommunionen, forderte aber nur die Kinder und älteren Leute zum häufigen Empfang auf; die noch im kräftigen Alter stehenden Männer und Frauen, „die noch nicht aufgehört haben zu sündigen“, wagte sie nicht einzuladen³⁴.

Verhältnismäßig die meisten Nachrichten über den Kommunionempfang sind aus dem frühmittelalterlichen Gallien erhalten, dessen Literatur am deutlichsten den Niedergang und den Versuch einer Erneuerung zum Ausdruck bringt. Auf seinen Konzilien sind ja auch alle die Dekrete erlassen worden, die für den Kommunionempfang der Gläubigen bis ins Mittelalter hinein maßgebend waren, und seine Schriftsteller haben zuerst wieder die Erörterungen über die häufige Kommunion und ihre Vorbedingungen begonnen und im Bunde mit der kirchlichen und weltlichen Gesetzgebung eine eucharistische Renaissance heraufzuführen versucht. Man darf sich nicht wundern, daß in Südgallien, in dem die schlimmsten Laster des untergehenden Römerreiches und die Wildheit und Ungebundenheit der germanischen Völker das sittliche Leben zerrütteten, dem Christentum fast unüberwindliche Hindernisse entgegenstanden und die Kirche ihre Forderungen auf ein Mindestmaß zurückführen mußte. Schon am Ende des 5. und am Anfang des 6. Jahrhunderts war die häufige Kommunion nicht mehr die Regel; im Jahre 506 wurde auf dem südgallischen Konzil von Agde, das der berühmte und weithin bekannte Erzbischof Cäsarius von Arles leitete, zwar die Pflicht jeden Sonntag die Messe zu hören eingeschärft, aber nur noch eine dreimalige Kommunion im Jahr zur Pflicht gemacht³⁵. Auch in seinen Predigten setzte dieser Heilige voraus, daß nur an sehr wenigen hohen Festtagen allgemein vom Volk kommuniziert wurde, und betonte nachdrücklich die Wichtigkeit einer langen Vorbereitung in der Advents- und Fastenzeit; nie forderte er auf, häufiger zum Tische des Herrn hinzuzutreten³⁶. Er hat wohl öfter zum Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes ermahnt, aber nie zur sonntäglichen oder monatlichen Kommunion. Er schrieb einen langen Brief an den Nonnenkonvent, in dem seine Schwester lebte, er hat mehrere Predigten über die Tugend der Keuschheit gehalten, in denen er alle möglichen Ratschläge gibt, um ein reines Leben zu führen, aber auf die Beichte und Kommunion macht er nicht die leiseste Anspielung.

³⁴ c. 23 Quod laici pueri similiter hortandi sint, ut saepius communicent necnon et perfectioris quoque aetatis seu celibes seu etiam coniugati, qui peccare desinunt, ad hoc ipsum ammonendi sint, quatenus frequentius communicent, ne salutaris cibi potusque inopia deficiant. *Haddan and Stubbs*, a. a. O. III 370.

³⁵ c. 18 Saeculares qui natale domini, pascha et pentecosten non communicaverint, catholici non credantur nec inter catholicos habeantur. c. 47 Missas die dominico a saecularibus teneri speciali ordinatione praecipimus, ita ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non praesumat; qui si fecerint, ab episcopo publice confundantur. *Bruns*, a. a. O. II 150, 155.

³⁶ Außer an Weihnachten und Ostern empfiehlt er die Kommunion noch am Geburtstag Johannes des Täufers, ML 39, 2268. Vgl. *C. Fr. Arnold*, Cäsarius von Arles, Leipzig 1894, S. 152.

In der Regel, die er für jenes Kloster verfaßte, verlangt er, daß einige Male die Messe gelesen werde³⁷. Ebenso wenig wird in den Heiligenleben von der Kommunion als Vervollkommnungsmittel oder von ihrem Empfang geredet. So werden z. B. der hl. Radegundis († 587) alle möglichen Tugenden, Andachtsübungen und guten Werke nachgerühmt, aber nie wird die Kommunion erwähnt. Es ist, als ob sie in der Frömmigkeit dieser Zeit gar keine Rolle gespielt hätte. Von keinem Heiligen wissen wir, ob er oft oder selten zum Tische des Herrn gegangen ist; das interessiert den gleichzeitigen naiven Biographen so wenig wie den Legendenerzähler der Karolingerzeit.

Es wäre falsch, aus all dem zu schließen, daß häufiger Kommunionempfang im 6. und 7. Jahrhundert in ganz Gallien etwas Unerhörtes gewesen wäre; mindestens einzelne Diözesen müssen ihn gekannt haben. So mußten in Macon die Gläubigen alle Sonntage die eucharistischen Opfergaben, Brot und Wein, darbringen, also wohl auch am Opfermahle teilnehmen. Da nach derselben Synode (585) den Kindern Mittwochs und Freitags die übriggebliebenen konsekrierten Opfergaben gegeben wurden, damit sie nicht liegen blieben und verderben, wird also nicht nur an Sonntagen die Kommunion ausgeteilt worden sein³⁸.

Im Konzil von Vannes (465) wurde der Kleriker, der, ohne krank zu sein, von der Matutin wegblieb, sieben Tage lang von der Kommunion ausgeschlossen³⁹; das hat natürlich eine häufigere, wenn nicht tägliche Kommunion zur Voraussetzung. Daß auch Frauen während der Woche kommunizierten, beweist das Konzil von Auxerre (Ende 6. Jahrhundert), das ihnen befahl, dabei einen Schleier zu tragen; kamen sie ohne ihn, wurde ihnen die Kommunion bis zum nächsten Sonntag entzogen⁴⁰.

Aus einer Erzählung Gregors von Tours geht hervor, daß eine Witwe nach dem Tode ihres Mannes oft für seine Seele die Opfergaben dargebracht und kommuniziert hat⁴¹.

Auch ein Schriftsteller der Merowingerzeit, der Dichter Venantius Fortunatus (c. 535–600), der in Oberitalien geboren war, aber später in Poitiers lebte, hat einmal die tägliche Kommunion erwähnt und empfohlen⁴².

Im großen ganzen wird aber der häufige Empfang eine Ausnahme gewesen

³⁷ c. 23 *Luc. Holstenius*, *Codex regularum monast.*, Aug. Vindel. 1759; I 359.

³⁸ c. 6 *Quaecumque reliquiae sacrificiorum post peractam missa in sacrario supersederint, quarta vel sexta feria innocentes ab illo, cuius interest, ad ecclesiam adducantur et indictum eis ieiunio easdem reliquias conspersas vino accipiant.* M G H Concil. I 167.

³⁹ c. 14 *Bruns* a. a. O. II 145.

⁴⁰ c. 42. *Ut unaquis mulier, quando communicat, dominicalem suum habeat. Quod si qua non habuerit, usque in alio Dominicio non communicet.* M G H Concil. I 183.

⁴¹ *Glor. Confess.* c. 64; vgl. *Hist. Franc.* VI c. 40.

⁴² M G H Auct. Ant. IV 1, 228. *Expositio orationis dominicae. Quod vero cotidianum panem petimus, hoc insinuare videtur ut communionem eius corporis, si est possibile, omnibus diebus reverenter sumamus; quia cum ipse, vita nostra, sit nutrimentum nostrum, peregrinos nos facimus, si ad eucharistiam tardi accedamus.*

sein, und Dalgairns hat unrecht, wenn er schreibt: „Im ganzen herrschte in den Tagen Chlovis und Chlothars, Brunhildens und Fredegundes, Karl Martells und Karl d. Gr. ... bei allen guten Christen in der Welt und im Kloster ... die Ansicht, daß wöchentliche Kommunion die Norm der Christenheit sei. Ich möchte den Anfang der Verminderung der häufigen Kommunion von der Mitte des 9. Jahrhunderts an datieren⁴³.“ Das ist gewiß um drei bis vier Jahrhunderte zu spät datiert. Man braucht bloß die *Historia Francorum* Gregors von Tours († 594) zu lesen, um zu wissen, daß in dieser Welt der Chlodwige und Chlothare nicht die Frömmigkeit zu Hause war, die zum öfteren Sakramentenempfang anregte. Wäre er allgemeinere Sitte gewesen, hätte ihn der Heilige, der sonst alles mögliche berichtet, gewiß erwähnt oder empfohlen. Daß Verheiratete sowieso nicht wöchentlich gehen konnten, ergab sich schon aus dem Gebot der Enthaltensamkeit, das sie einige Tage vor dem Empfang streng beobachten mußten.

Aber auch in der Zeit des hl. Bonifatius und der Karolingerzeit, die doch eine religiöse Renaissance brachte, ist es nicht viel besser geworden. Gewiß, es wurde wieder über die Eucharistie geschrieben und geredet und das Gebot, sie zu empfangen, immer wieder betont; Konzilien und Bischöfe schrieben in verschiedener Form die Mindestanzahl der Pflichtkommunionen vor und beklagten den Leichtsinns des Volkes, das das heilswichtige Sakrament nicht öfters empfing, aber dieser Versuch, den Niedergang aufzuhalten und der Kommunion wieder eine größere Bedeutung im christlichen Leben zu verschaffen, ist mißglückt. Es ist in der Zeit der Karolinger nicht viel mehr kommuniziert worden als unter den Merowingern, nur daß viele Kreise das Übel einsahen, es wenigstens beklagten und sich nach Abhilfe umsahen.

Am Ausgang der Merowingerära sprach eine bayrische Synode (740–750) von „den vielen, bei denen ein Jahr vergeht, bis sie wieder kommunizieren⁴⁴“, und unter Kaiser Ludwig ertönte auf einem fränkischen Konzil (818–829) dieselbe Klage. „Die Gemeinschaft mit dem Leib und Blut U. H. J. Chr. ..., in der unsere ganze Erlösung und unser Heil besteht, ist etwas sehr Notwendiges und darf nicht, wie es von fast allen geschieht (*sicut hactenus pene ab omnibus neglectum est*), vernachlässigt werden. Deshalb sind alle Gläubigen zu unterrichten und zu ermahnen, daß sie nach gründlicher seelischer Reinigung öfters mit Ehrfurcht kommunizieren, damit sie sich nicht nach dem Apostelwort das Gericht hineinsetzen und -trinken⁴⁵.“

Bischof Jonas von Orleans sagte ums Jahr 829 in seinem Laienspiegel: „Sehr viele ... entziehen sich teils aus Sorglosigkeit, teils aus Trägheit diesem Sakrament, so daß sie nur noch an den drei Hochfesten mehr aus Gewohnheit als aus Andacht kommunizieren⁴⁶.“

⁴³ Die heilige Kommunion, Mainz 1882², S. 238.

⁴⁴ M G H Concil. II 52.

⁴⁵ Ebd. 594.

⁴⁶ De institut laic. II c. 18; ML 106, 201.

Wenn so der Versuch der karolingischen Reformer auch die häufigere Kommunion wieder zu einer allgemeineren Gewohnheit zu machen, im großen ganzen fehlgeschlagen ist, so wird doch von allen ihren Dekreten, Ermahnungen und Predigten irgendein Einfluß wenigstens auf die religiöseren Menschen ihrer Zeit ausgegangen sein. Walafrid Strabo († 849) sagte in seinem liturgisch-archäologischen Werke, daß manche in allen Messen, denen sie beiwohnten, auch kommunizierten, während andere das grundsätzlich nur in einer taten. Er will beide ohne Tadel lassen; „der Priester nimmt ja auch den Leib Christi, so oft er auch am Tage Messe liest⁴⁷.“ Auch nach Amalar von Metz († c. 850) war die Praxis der Guten verschieden: „In der heiligen Kirche sind einige, die selten und andere, die täglich kommunizieren⁴⁸.“

Auch daß in dieser Zeit überhaupt die Frage wieder erörtert wurde, ob häufige oder tägliche Kommunion anzuraten sei und welchen Gläubigen, war ein großer Gewinn, wenn auch die Antwort meistens unsicher und zögernd ausfiel und oft durchblicken ließ, daß sich nicht viele täglich oder wöchentlich dem Tische des Herrn nahten. So meinte der hl. Abt Radbert von Corbine († c. 860) in seiner Erklärung des Matthäusevangeliums: „Wenn im Vaterunser das Brot von dem Leibe Christi zu verstehen ist, kann man nicht unpassend fragen, warum wir es nicht täglich essen, wenn wir doch bitten, daß es uns täglich gegeben werde. In den orientalischen Kirchen kommunizieren ja auch die meisten nicht täglich ... Wenn der tägliche Empfang ein Gebot der Kirche wäre, könnte sich ihre Praxis nicht so indifferent einstellen ... Kein Priester verbietet die tägliche Kommunion, keiner befiehlt sie. Also muß die Brotbitte anders verstanden werden; wir sind ja nicht alle täglich bereit, das Brot zu empfangen⁴⁹.“

Auch in den dem hl. Eligius von Noyon († 659) zugeschriebenen Homilien, die aber wohl aus dem Ende des 9. Jahrhunderts stammen⁵⁰, wird die Frage gestellt, „ob jeder Gläubige den Leib und das Blut täglich empfangen soll, oder ob er einige Tage aussetzen soll“ und im Anschluß an Augustin die Entscheidung dem Gewissen des einzelnen überlassen. Während Amalar von Metz in seinem Hauptwerk „*De ecclesiasticis officiis*“, in dem er für alle Gläubigen spricht, dieselbe zurückhaltende Antwort gibt⁵¹, rät er einem strebsamen Jüngling an, nicht

⁴⁷ De exordiis c. 23; M G H Capit. II 502.

⁴⁸ De eccles. offic. III c. 34; ML 105, 1154.

⁴⁹ ML 120,291. Sed si hoc de pane accipiendum est, scilicet de Christi corpore, non absurde quaeritur, cur non quotidie illum comedimus, absque intermissione dierum, sicuti eum dari nobis quotidie oramus. Nam et in orientalibus ecclesiis plurimorum est quotidie non communicare, praesertim cum iste panis quotidianus dicatur. Alioquin si ex praecepto quotidie communicandum esset, nunquam sic indifferenter istud fieret in ecclesia; nam sine scandalo quibus placuerit, illud faciant, et nemo sacerdotum est, qui aut quotidie agere prohibeat aut praecipiat non intermittere. Quo constat aliter intelligendum, quia nec quotidie omnes parati esse possumus ad accipiendum.

⁵⁰ ML 87, 625.

⁵¹ A. a. O. (oben Anm. 48).

nur sonntags zu kommunizieren, sondern immer, „wenn er den frommen Antrieb dazu in sich fühlt. Verschieb es nicht auf den Sonntag; du weißt ja nicht, ob du ihn noch erlebst⁵².“

Man merkt diesen Anfragen an, daß sich manche Laien danach sehnten, öfters zu kommunizieren, daß ihnen aber viele Priester nicht entgegenkamen oder sie auch zurückhielten. In einer Zeit, da viele, die draußen der Unzucht, Trunksucht und anderen Lastern ergeben waren, zum Altar hintraten, ohne vorher ein Sündenbekenntnis abgelegt zu haben — eine allgemeine Vorschrift vorher zu beichten gab es ja noch nicht —, mochten diese Priester vor einer Empfehlung der häufigen Kommunion zurückschrecken. Auch die Gefahr, daß Eheleute, ohne vorher einige Tage Enthaltsamkeit geübt zu haben, hinzutreten könnten, verstärkte diese Vorsicht. Dazu kam noch, daß die Frage der Vorbereitung und der Würdigkeit noch ungeklärt war; die Angst unwürdig zu kommunizieren oder Unwürdige zuzulassen, beherrschte viele. Das kommt auch in dem Dekret des Konzils von Chalon-sur-Saône (813) zum Ausdruck: „Beim Empfang des Leibes und Blutes des Herrn ist viel Unterscheidung (*magna discretio*) notwendig. Man muß sich hüten, ihn zu lange hinauszuschieben, weil dadurch die Seele Schaden leidet . . . Wenn die Kommunion aber unterschiedslos (*indiscrete*) empfangen wird, ist das Apostelwort zu fürchten: „Wer unwürdig ißt und trinkt, ißt und trinkt sich das Gericht.“ Der Mensch muß sich prüfen und so von dem Brote essen und dem Kelche trinken, d. h. er muß sich einige Tage vorher der Werke des Fleisches enthalten, so seinen Leib und seine Seele reinigen und sich zum Empfang vorbereiten. So hat es auch David gemacht, dem der Priester die Schaubrote nicht gegeben hätte, wenn er sich nicht an den drei vorhergehenden Tagen vom ehelichen Verkehr freigehalten hätte⁵³.“

Im Maße wie der Aufschwung, den das staatliche und kirchliche Leben unter Karl d. Gr. und seinen Nachfolgern genommen hatte, wieder dem Verfall gewichen war, nahmen die religiöse Gleichgültigkeit und die Lasterhaftigkeit und damit auch die Bedenken der Geistlichkeit gegen die öftere Kommunion zu. Die Welt ist voll Unlauterkeit, klagte im Jahre 909 das Konzil von Troselé (Diözese Soissons), voll Ehebruch, Kirchenraub, Mord und Totschlag. Viele Klöster sind zerstört, in den übrigen herrschen Regellosigkeit und Unordnung; Laienäbte bewohnen sie mit Weibern und Kindern, Soldaten und Hunden⁵⁴.

Auch die Seelsorgsgeistlichen wurden größtenteils in diese zucht- und sittenlosen Zustände mithineingezogen und waren alles andere eher als Apostel der öfteren Kommunion. Der Kanon von Agde mit seiner dreimaligen Kommunion war zwar noch verpflichtendes Gebot, aber längst nicht mehr alle Laien kamen ihm nach.

⁵² M G H Epist. V 266; ML 105, 1339.

⁵³ c. 46. M G H Concil. II 283; wiederholt in der Synode von Ingelheim (826), ebd. 552.

⁵⁴ *Mansi*, Concilia XVIII 263.

Nur ganz ausnahmsweise haben Synoden des 10.—13. Jahrhunderts über die häufige Kommunion gesprochen. Vielleicht sind eine normannische Synode und die Gesetze des englischen Königs Ethelred II. (1008)⁵⁵ die einzigen offiziellen Dokumente, die darüber handeln. Der Synode merkt man es an, daß sie zwar dem vernachlässigten Empfang aufhelfen will, aber doch den Zutritt Unwürdiger fürchtet. „Die Kommunion des Leibes und Blutes des Herrn soll künftighin nicht mehr vernachlässigt werden, aber doch nur von jenen nicht, die sich für den Empfang geeignet wissen. Denn wie diejenigen, die jenen Leib unwürdig nehmen, dem Untergang verfallen, so entfremden sich die dem Herrn, welche ihn würdig empfangen könnten, es aber aus Menschenfurcht (*propter vanitatem*) nicht tun. Denn wie der Körper ohne Speise nicht lebt, so leidet die Seele ohne die Gemeinschaft mit dem Leibe des Herrn und mit seinem göttlichen Worte und stirbt⁵⁶.“

Ähnlich wie in der früheren Zeit schenken auch die Heiligenleben der Kommunion, vom Viatikum abgesehen, keine Beachtung. Von keinem der Heiligen des 10. und 11. Jahrhunderts wissen wir, wie oft er kommuniziert hat; vermutlich war es nicht oft der Fall. Sehr selten sind Nachrichten, wie sie der Mönch Helgald in seinem parteiisch geschriebenen Leben Roberts von Frankreich (996—1031) gibt, daß dieser König seit der Entlassung Berthas im Jahre 1000 ein echt christliches Leben geführt und dreimal jährlich kommuniziert habe; „voll Sehnsucht nach dem Leib und Blut des Herrn brachte er die Nächte vorher schlaflos im Gebete zu⁵⁷.“

Auch von den Schriftstellern und Theologen des 10. Jahrhunderts kommen sehr wenige auf den öfteren Empfang zu sprechen. In dem Werke Pseudo-Alkwins „*De divinis officiis*“, das sich an Amalar von Metz anlehnt und dem 10. Jahrhundert angehört, wird das „Heute“ der Vater-Unser-Bitte nicht allgemein auf den Leib des Herrn bezogen. „Viele können ja gar nicht täglich kommunizieren, weil sie Haß gegen den Nächsten hegen oder durch eine nächt-

⁵⁵ „Und jeder bereite sich auch oft und häufig zum Abendmahl.“ Einige Jahre später wurde dreimaliger Empfang als Mindestforderung aufgestellt. *Liebermann*, Die Gesetze der Angelsachsen, 3 Bde., Halle 1903/16; I 243, 255. Zu diesem letzteren Paragraphen ist eine erklärende Umschreibung aus den Jahren 1008—1050 erhalten, die vielleicht von Erzbischof Wulstan von York stammt: *Seque per continentiam et per reliqua operum studia bonorum ita purificent, ut corporis et sanguinis participationi creberrime digni et mundi efficiantur*. Ebd. 255. Auch von der dänischen Nationalsynode, die 1022 unter dem Vorsitz Knuts d. Gr. und des Erzbischofs von Hamburg abgehalten wurde, und die die Gesetze, die dieser König in England gegeben hatte, wiederholte, wurde vorgeschrieben: *Ter saltem quotannis ad eucharistiae perceptionem animum praeparato*. *Erich Pontoppidan*, *Annales ecclesiae Danicae diplomatici*, Copenhagen I (1741) 179.

⁵⁶ *Bessin*, *Concilia Rotomagi*. Prov., Rotomagi 1717; I 37; auch *Mansi*, a. a. O. XVIII 433. *Mansi* datiert das Konzil ungefähr auf das Jahr 850, *Bessin* sagt unbestimmt „9. oder 10. Jahrhundert“. Der Inhalt paßt mehr ins 9. Jahrh., doch läßt sich etwas Sicheres nicht sagen.

⁵⁷ *Epit. vit. Roberti regis*, ML 141, 923.

liche Pollution befleckt sind; es sind Menschen, sie können nicht immer bereit sein. Dagegen gibt es andere, die täglich kommunizieren können⁵⁸.“

Im folgenden Jahrhundert hat der hl. Peter Damiani († 1072) der Gräfin Blanka, die ins Kloster gegangen war und einem nach Vollkommenheit strebenden Jüngling, den sinnliche Versuchungen quälten, die öftere bzw. tägliche Kommunion angeraten⁵⁹. Auch Gregor VII. hat seine Freundin, die Gräfin Mathilde von Toskana, dazu ermuntert, aber was er unter „häufig“ versteht, nicht angedeutet⁶⁰. Der hl. Otto von Bamberg († 1139) gab in seinen katechetischen Predigten den neubekehrten Pommern folgende Belehrung: „Es sollen oft Messen gelesen werden, und ihr sollt andächtig zu ihnen zusammenkommen, um häufiger an dieser Wegspeise teilzunehmen. Falls euch das nicht möglich ist, weil ihr fleischlich seid, hört wenigstens andächtig und ehrfürchtig die Messen und kommuniziert durch euren Mittler, der für euch die Kommunion empfängt⁶¹.“

Aus gelegentlichen Stiftungen läßt sich ersehen, daß wenigstens an den drei Hauptfesten mancherorts viele das Sakrament empfingen. Im Jahre 1189 schenkten mehrere Wohltäter der Liebfrauenkirche in Münster i. W. 21 Denare, für die der Wein beschafft werden sollte, der an Weihnachten, Ostern und Pfingsten nötig war⁶². Daraus folgt, daß an anderen Tagen niemand oder nur wenige zum Abendmahl kamen, während die Höhe der Stiftung zeigt, daß der dreimalige Empfang unter der Bevölkerung sehr verbreitet war.

Auch einige Theologen des 11. und 12. Jahrhunderts haben die häufige Kommunion behandelt und sie wie der Franzose Durand von Troarn († 1089)⁶³ direkt empfohlen, oder sie, wie der Oxford Professor Robert Pulleyn († c. 1150)⁶⁴, Bischof Sighard von Cremona († 1215)⁶⁵ und Papst Innozenz III. († 1216)⁶⁶ im Anschluß an die oben zitierten Worte Augustins dem Gewissen des einzelnen überlassen. Auch Alger von Lüttich († 1131) drückte sich gewunden aus und wagte nicht, sie deutlich zu empfehlen⁶⁷. Bezeichnend für die damalige Auffassung ist eine aus dem Kreise des hl. Bernhard von Clairvaux († 1153) stammende „*Instructio sacerdotis*“, die den täglichen Empfang ein Vorrecht der

⁵⁸ c. 40, ML 101, 1267. Vielleicht ist die Stelle auch nur aus der Vorlage übernommen, ohne für die Praxis des 10. Jahrh. etwas auszusagen.

⁵⁹ Opusc. 50 c. 3, ML 145, 735; Opusc. 47 c. 2, 3, ebd. 712.

⁶⁰ Reg. I 47; M G H Epist selectae II 1 (1920) 73.

⁶¹ *Dialogus de Ottone auct. Herbordo* III c. 18, *Jaffé*, *Bibliotheca rer. German.*, Berlin. 1865/73; V 761.

⁶² *Ecclesia vero de voluntate offerentium hoc observandum instituit, ut denariis iam dictis vinum emptum in 3 sollempnitatibus, nativitate, pascha, pentecoste populo ad communicandum convenienti canali de calice sicut moris est distribuatur, et si quid residuum fuerit sacrificio altaris, ad hospitale deferatur.* Archiv für kath. Kirchenrecht, 106 (1926) 577.

⁶³ De corp. et sang. Domini IV c. 15; ML 149, 1399.

⁶⁴ Sentent. VIII c. 7; ML 186, 969.

⁶⁵ *Mitræ* III c. 8; ML 213, 141.

⁶⁶ De s. altaris myst. IV c. 43; ML 217, 883.

⁶⁷ De sacr. corp. et sang. I c. 22; ML 180, 803.

Priester nennt; „den andern ist es nur gestattet, zu bestimmten Festzeiten aus seiner Hand zu kommunizieren⁶⁸.“

Im Hochmittelalter haben sich die meisten Theologen mit dieser Frage beschäftigt; einige standen dem wöchentlichen oder täglichen Empfang ablehnend gegenüber oder haben die Erlaubnis mit soviel „wenn“ und „aber“ umgeben, daß sie einer Ablehnung gleichkam, andere haben sie, wenn auch mit Einschränkungen, empfohlen; sie haben dabei aber nur Ordensleute oder ehelos lebende, besonders fromme Laien im Auge gehabt, auf andere wollten sie diese Empfehlung nicht ausgedehnt wissen.

Das Mittelalter war die Zeit der zwei- bis dreimaligen Kommunion im Jahr, die für einen Laien als ein besonderes Zeichen der Frömmigkeit galt; wer sie empfing, kommunizierte nach damaliger Anschauung „häufig“. Schon eine Ausnahme bildete der hl. Ludwig von Frankreich († 1270), der, wie sein Biograph sagt, „von glühender Andacht zum Fronleichnam erfüllt war“ und ihn mindestens sechsmal im Jahre empfing⁶⁹.

Um auch an anderen Tagen als den drei hohen Festen kommunizieren zu können, bedurfte man im Mittelalter eine Erlaubnis, die für die Ordensleute durch die Regel, für die Laien von den Bischöfen und anderen kirchlichen Obern oder im Einzelfall vom Pfarrer und Beichtvater gegeben wurde. Diese Vollmacht gab z. B. für den Fronleichnamstag im Jahre 1252 der Kardinal Hugo de Saint-Cher O. Pr., als er die Feier dieses Festes für seinen deutschen Legationsbezirk anordnete⁷⁰; 1264 hat sie Urban IV. in seiner Fronleichnamsbulle „*Transitus de hoc mundo*“ wiederholt.

Im 13. und 14. Jahrhundert beschränkten sich die Synoden darauf, die Osterkommunion als Mindestnorm einzuschärfen und den guten Christen außerdem noch die Kommunion an ein oder zwei anderen Festtagen anzuraten; keine ist für einen häufigeren Empfang eingetreten. „Es wäre schicklich und fromm,“ sagten im Jahre 1289 die Statuten von Rodez, „daß jeder Gläubige auch noch an Weihnachten und Pfingsten zur Kommunion ginge, und das Volk soll dazu

⁶⁸ II c. 12. Ipse tamen sacerdos singulari praerogativa prae aliis insignitur, qui quotidie, dum non impediatur aliqua culpa vel infirmitas, habet potestatem eucharistiam conficere et sumere; aliis vero permittitur tantum certis temporibus de manu sacerdotis communicare. ML 184, 789.

⁶⁹ V. aucte anonymo, III c. 40; A. S. Aug. V 581; 547. Einige kaiserlich gesinnte Chronisten, z. B. die *Chronica P. Petri Erfordensis*, sagten Heinrich VII. von Luxemburg († 1313) nach, er sei ein sehr frommer Fürst gewesen; nam omni festo et die dominico communicabat corpore et sanguine D. n. J. Chr. M G H Scr XXX 1, 445. Das wird wohl eines jener vielen Gerüchte sein, die bei Welfen und Gibellinen über diesen Kaiser umgingen. Später dichtete man ihm sogar tägliche Kommunion an, so Stefano Infessura († c. 1500) in seinem „Römischen Tagebuch“, übers. v. Herman Hefele, Jena 1913, S. 8.

⁷⁰ Seine Verordnung ist oft gedruckt worden, z. B. *Cartulaire de l'égl. Saint-Lambert de Liège*, 2 vol. Bruxelles 1893/95 (Coll. de chron. belges inédits) II n. 511.

angehalten werden⁷¹.“ Ähnliche Dekrete wurden auch in anderen französischen und in englischen Bistümern erlassen, in Mähren trat 1318 die Synode von Kremsier⁷², in Deutschland 1310 die Synode von Trier⁷³ dafür ein; die Statuten von Halberstadt 1375 sprachen nur von zwei Kommunionen, an Ostern und an Weihnachten⁷⁴.

Ob die Mahnungen und Wünsche der Synoden und Bischöfe befolgt wurden, hing natürlich von dem Beispiel und Eifer des Seelsorgsklerus und manchen anderen, nach Ort und Zeit verschiedenen Umständen ab. Mancherorts sind viele Laien außer an Ostern auch noch an Pfingsten, oder Allerheiligen und am liebsten an Weihnachten zur Kommunion gegangen. So sagt der Fabeldichter Odo von Cheriton († 1247), der auf seinem väterlichen Gute bei Rochester Priester war, „die Laien nehmen vielfach an Ostern und Pfingsten das Sakrament⁷⁵“.

Die Synodalstatuten von Rouen (wohl nicht nach 1235) setzten diese Festkommunionen als Sitte voraus, wenn sie bestimmten, „daß an Ostern und den andern Festen, an denen die Christen verpflichtungs- oder gewohnheitsgemäß den Leib Christi empfangen, kein geweihtes Brot ausgeteilt werden darf⁷⁶“.

Die Begräbnisordnung, die 1278 für die Pfarreien in Osnabrück gegeben wurde, hielt sie ebenfalls für selbstverständlich und ordnete an, daß sie in den Pfarrkirchen empfangen werden müsse⁷⁷.

Auch aus einigen Stiftungsurkunden für Kaplaneien können wir schließen, daß mancherorts viele Gläubigen auch am Weihnachts- und Pfingstfest zum Tische des Herrn gingen. Wie sich z. B. aus Zürcher Urkunden der Wasserkirche und des Großmünsters aus den Jahren 1284, 1294 und 1311 ergibt⁷⁸, wurden die Pfründeninhaber verpflichtet, dem Leutpriester an Weihnachten, Ostern und Pfingsten im Beichtstuhl zu helfen.

In Baudissin (Oberlausitz, Diözese Meißen) mußten sie nach einer Urkunde

⁷¹ E. Martène, Thes. nov. anecdot., Paris 1717; IV 712.

⁷² Codex diplomat. et epistol. Moraviae, 1836 f.; VI 384.

⁷³ Hartzheim, Concil. Germ. IV 146.

⁷⁴ Ad. Friedr. Riedel, Codex diplomat. Brandenburg., I 3 (1843) 237.

⁷⁵ Léop. Hervieux, Les Fabulistes Latins, 2 vol. Paris 1884; II 658.

⁷⁶ c. 18 Panis benedictus in die Paschae non fiat nec in festivitibus quibus solent et debent corpus Christi recipere Christiani. Bessin, a. a. O. II 55, auch bei Mansi, a. a. O. XXIII 375.

⁷⁷ Item omnes parrochiani trium parrochiarum nostrarum in tribus festis precipuis, videlicet in nativitate Domini, pascha et pentecoste ... in suis parrochialibus ecclesiis esse tenentur ibique ... corporis Christi recipiant sacramentum. Joh. Dorn hat diese Urkunde veröffentlicht, Zeitschr. d. Sav.-Ges. f. Rechtsgesch., Kan. Abt. 6 (1916) 372.

⁷⁸ In der Urkunde für die Kaplaneipfründe im Großmünster bestimmte der Propst i. J. 1311: Hoc etiam onus prebendario imponimus, ut ante festum nativitatis domini 2 septimanis, ante festum pascae 3 septimanis et ante festum pentecostes 2 septimanis confessiones audire debeat nostre ecclesie subditorum, si ad hoc vocatus fuit a plebano. Urkundenbuch der Stadt u. Landschaft Zürich, 8 (1911) n. 3136. Die beiden anderen Texte stehen 5 (1900/01) n. 1896 und 6 (1905) n. 2293.

von 1293 nur im Advent und in der Fastenzeit aushelfen; die Leute kamen also nur an Weihnachten und Ostern in größerer Anzahl zur Kommunion⁷⁹.

Auch aus dem 14. Jahrhundert wissen wir, daß fromme Laien an manchen Orten nicht nur an Ostern kommunizierten. So sagte Tauler in einer seiner Predigten: „Es ist eine gute gewonheit zu kölle, das man gerne das hl. sacramente enpfohet, aber es wurt gar ungelich genummen⁸⁰.“ Aber wie oft das geschah, sagt er nicht; es ist auch nicht klar, ob er damit Laien oder Ordensfrauen und Beginen meint.

Ein Utrechter Kleriker machte 1352 eine testamentarische Stiftung für den Ablutionswein, der alle Sonn- und Festtage den Kommunizierenden gereicht werden sollte⁸¹.

Aus den Stadtrechnungen von Nymwegen, die z. B. im Jahre 1382 die Ausgaben des Rats für diesen Ablutionswein angeben, geht hervor, daß zwar die meisten nur an Ostern zur Kommunion gingen, daß aber doch auch an Weihnachten, Pfingsten, Mariä Himmelfahrt, Allerheiligen und Mariä Geburt die Kommunion ausgeteilt wurde⁸².

Daß dieser Empfang der Kommunion an den drei Hochfesten im 13. und zum Teil noch im 14. Jahrhundert verbreitet war, haben besonders die Dritten Orden verursacht, deren Laienmitglieder, ledig oder verheiratet, in der Welt lebten und dem christlichen Ideal nachstreben wollten. Besonders „der Orden von der Buße des hl. Franz“ hat eine große Mission erfüllt und wieder christlichen Geist in viele Familien gebracht. Auch im Sakramentenempfang suchte seine Regel reformierend zu wirken, indem sie die Norm früherer Zeiten festhielt und die Beicht und Kommunion an Weihnachten, Ostern und Pfingsten vorschrieb. Wer sie versäumte, sollte zur Strafe bei Brot und Wasser fasten⁸³.

Ähnliche Ziele wie die Minderbrüder mit ihrem Dritten Orden suchte man vorher und nachher auch anderwärts durch Zusammenschluß der Laien zu einer religiösen Vereinigung und durch Bindung an eine gemeinsame Regel zu erreichen. Auch sie verlangten von ihren Mitgliedern den dreimaligen Empfang der

⁷⁹ Codex diplomat. Lusatiae sup., I (1851) 320.

⁸⁰ F. Vetter, Die Predigten Taulers, Berlin 1910 (Deutsche Texte des M. A., 11) 123.

⁸¹ Item mando eisdem procuratoribus expresse, quatenus singulis annis, diebus dominicalibus et festivis hominibus humiliter spiritu viventibus et eucharistiae sacramentum recipientibus, tempore receptionis sacramenti eisdem vinum et ablutioem ministrent. *Ant. Matthaeus*, *Analecta veteris aevi s.*, Hagae Comit. 1738; I 760.

⁸² Rekeningen der stad Nijmegen 1382—1543, uitg. door H. D. J. van Schevichaven en J. C. J. Klijntjens, Nijmegen 1910 f.; I 28. Vgl. L. van Mierts, *Studiën* 90 (1918) 475.

⁸³ In einer der ältesten Formen der Regel heißt es: Si quis confessionem suam de peccatis suis ter in anno non fecerit et ter communionem non sumpserit, semel ieiunet in pane et aqua. *Archivum Franciscan.* 6 (1913) 249. In der Bestätigungsbulle Nikolaus IV. (1289) lautete dieses 6. Kapitel: Singuli autem fratrum et sororum ipsorum ter in anno, videlicet in natalis Domini, resurrectionis ipsius et Pentecostes festivitibus peccata confiteri et eucharistiam devote suscipere non postponant, reconciliando se proximis et restituendo etiam aliena. *Bullarium Franciscanum*, ed a Hyac. Sbaraleo, Romae 1759 f.; IV 95.

Sakramente, so die Ritterschaft Jesu Christi in Parma (*ordo fratrum et sororum militiae J. Chr. Parmensium*, die sog. *Cavalieri gaudenti*)⁸⁴ und die nach der Augustinerregel lebende Ritterschaft der seligen Jungfrau Maria (*ordo militiae b. M. V.*)⁸⁵.

Den Brüdern und Schwestern von der Buße des hl. Dominikus, die aber erst im 14. und 15. Jahrhundert einflußreicher wurden, war viermalige Kommunion im Jahr vorgeschrieben⁸⁶.

Auch andere ähnliche Laiengenossenschaften haben diese oder eine ähnliche Verpflichtung in ihre Satzungen aufgenommen. So mußten die adligen Witwen und die 13 Ritter, die mit ihren Frauen gemäß einer Stiftung des Kaisers Ludwig IV. (1332) bei den Mönchen in Ettal lebten und eine Art Dritter Orden bildeten, „alle Jar fünf Stund unsern Herrn Leichnamen enfachen“⁸⁷.

An solchen Festtagen, besonders an Ostern und Weihnachten, waren die Kirchen angefüllt mit Gläubigen, während man an den Werktagen und an den gewöhnlichen Sonn- und Festtagen im 13. und 14. Jahrhundert kaum je Laien an den Chorschränken oder am Altar sah, die kommunizieren wollten. Man mußte verschiedene Auskunfts Mittel anwenden, um an jenen Feiertagen alle befriedigen zu können. Das Sakrament wurde von mehreren Priestern zugleich oder an verschiedenen Altären ausgeteilt; man fing sogar an, was bis zum 12. Jahrhundert beinahe unbekannt war, es auch außerhalb der Messe zu reichen. Dieser Andrang war auch der Grund, warum es in französischen und englischen Diözesen⁸⁸ noch im 13. und 14. Jahrhundert dem Priester gestattet war, an diesen Kommuniontagen oder wenigstens an Ostern zu binieren. Wir treffen diese Erlaubnis in einem gallischen Konzil, dessen Ort und Zeit unbekannt ist⁸⁹, in den Synoden von Oxford 1222⁹⁰, von Rouen 1231⁹¹, von Worcester 1240⁹², von Le Mans 1247⁹³ und Autun 1316⁹⁴. In einigen Dokumenten wird die Begründung,

⁸⁴ Approbationsbulle Gregors IX. (1235): *Ter in anno ad minus confiteantur et ter ... recipiant corpus Christi, nisi forsitan ex aliqua causa eorum aliquibus esset a suis ordinariis interdictum. Dom. M. Federici*, *Istoria de' Cavalieri Gaudenti*, 2 vol. Vinegia 1787; II 15; auch *Bullarium ... roman. pontif.*, Aug. Taurin. 1857/60; III 488. Ebenso in der Bulle Urbans IV. (1261), die ausdrücklich beifügt, daß das auch für die verheirateten Brüder gelte. *Federici* II 21.

⁸⁵ Bulle Urbans IV (1261), *Bullarium Taurin.* III 679.

⁸⁶ Ihre Regel ist erst 1405 von Innozenz VII bestätigt worden, ebd. IV 639..

⁸⁷ *Monumenta boica*, 7 (1766) 237.

⁸⁸ Die Diözesanstatuten anderer Länder enthalten diese Ausnahme vom Binationsverbot nicht.

⁸⁹ c. 18 *Mansi*, a. a. O. XXII 725.

⁹⁰ Ebd. 1152.

⁹¹ c. 12 *Mansi* XXIII 215.

⁹² *Praecipimus etiam sacerdotibus ... ne ... plures missas unus sacerdos celebret eadem die nisi vel die natalis Domini et die Paschae, cum hoc propter tenuitatem ecclesiae paucitas exegerit sacerdotum vel cum corpus praesens fuerit tumultandum vel ingens alia necessitas id postulat evidenter. Mansi*, a. a. O. XXIII 535.

⁹³ *Martène*, *Vet. scriptorum ... collectio*, VII 1382.

⁹⁴ *Martène*, *Thesaurus nov. anecdot.*, IV 495.

durch die Bination den vielen Kommunikanten genügen zu können, ausdrücklich beigefügt, so in einem alten Reimser Rituale⁹⁵ und in der Synode von Cambrai (1300), die diese Erlaubnis auf für Pfingsten und Allerheiligen gibt, „da an diesen Tagen eine zahlreiche Menge Volkes zu kommunizieren pflegt“⁹⁶.

Für diesen Feiertag, für die „Pasques communiaux“, war diese Erlaubnis auch sehr notwendig. In den Pfarrkirchen, in denen diese Pflichtkommunion während des ganzen Mittelalters empfangen werden mußte, waren oft ein Trubel und eine Enge, die zu vielen Mißständen und ärgerlichen Szenen Anlaß gaben. Das „faire son Pasques“, wie man in Frankreich sagte, gehörte zum Leben der einigermaßen guten Christen.

Trotzdem gab es auch viele, die nicht einmal mehr dieser Mindestforderung nachkamen; beinahe überall wurde darüber auch im 13.—15. Jahrhundert immer und immer wieder geklagt. Bei den einen war es ihr lasterhaftes Leben, das sie abhielt, bei den andern Leichtsinn und Gleichgültigkeit, bei einigen auch die ehrfürchtige Scheu, sich im Zustande der Sünde dem Allerheiligsten zu nahen, wie bei Richard Löwenherz, der sieben Jahre vor seinem Tode (1199) nicht mehr kommuniziert hatte, „weil er einen tödlichen Haß gegen den König von Frankreich im Herzen trug“⁹⁷.

Besonders schlimm stand es während dieser Zeit in Rom. Während in anderen Ländern nicht wenige Laien die Kommunion an zwei oder drei hohen Feiertagen empfangen, war dies in Rom nicht Brauch. Eine Laienbruderschaft (archiconfraternità del Gonfalone), die 1264 von 12 Edelleuten gegründet wurde, machte den Versuch, den dreimaligen Empfang der Sakramente bei ihren Mitgliedern einzuführen; um sie darin zu bestärken, gab ihnen Klemens IV. jedesmal 100 Tage Ablass⁹⁸. Das ist neben der Fronleichnamsbulle, in der Urban IV. im Jahre 1264 zur Kommunion an diesem Feste ermahnte⁹⁹, das einzige offizielle Dokument, in dem ein Papst des 10.—15. Jahrhunderts zum Kommunionempfang aufforderte oder ihn zu fördern suchte. Und doch wäre das während dieser ganzen Zeit sehr nötig gewesen. Die hl. Birgitta († 1373) schilderte die

⁹⁵ Die s. Paschae in aliquibus ecclesiis propter multitudinem communicantium solet celebrari una missa de mane post matutinas, in qua administrantur hi qui iusta ratione non possint communicari in maiori missa . . . In aliis vero ecclesiis sola missa eodem die celebratur, ad quam accedunt communicaturi sec. morem unius cuiusque ecclesiae. *Martène*, De ant. eccl. ritibus IV c. 25 n. 28.

⁹⁶ Inhibemus, ne aliquis sacerdos bis in die missam celebrare praesumat, nisi in magna necessitate et urgenti, videlicet in diebus Paschae, Pentecostes et omnium Sanctorum, quibus solet copiosa multitudo populi communicari. *Hartzheim*, Concilia Germaniae IV 73.

⁹⁷ Joh. de Oxonedis chronicon ad a. 1199, Rer. Brittan. Scriptores XIII 103.

⁹⁸ Raynaldus, Annales a. 1267 n. 83; *Pothast*, Reg. pontif. Rom., Berlin 1874/75; n. 20204. Vgl. *Ruggeri*, L'archiconfraternità del Gonfalone, Roma 1866.

⁹⁹ Diese Bulle ist auch in die von Klemens V. vorbereitete, aber erst von Johann XXII i. J. 1317 publizierte Gesetzessammlung (Klementinen III tit. 16 c. un.) aufgenommen worden. Bis dahin ist diese Aufforderung zur Kommunion ganz unbeachtet geblieben; auch während des 14. Jahrh. ist ihr fast nur in einigen Ordenskreisen entsprochen worden.

Zustände, die sie aus eigener, langjähriger Anschauung kannte, folgendermaßen: Auf eine Person, die beichtet und den Leib Christi empfängt, kommen (nur Priester, Ordensleute und einige Frauen sind ausgenommen) wohl hundert, die niemals gebeichtet und ebensowenig kommuniziert haben wie wirkliche Heiden. „Es ist zu fürchten, der katholische Glaube werden binnen kurzem untergehen, wenn nicht einer kommt, der mit echtem Glauben Gott über alles und seinen Nächsten wie sich selbst liebt und alle Mißbräuche abschafft¹⁰⁰.“

Ungefähr zur selben Zeit (1380) warf ein italienischer Anonymus den Italienern und besonders den Römern ihr zügelloses Leben vor und erhob dieselbe Anklage wie die große Schwedin. „Sage mir, wo sind die Italiener, die ihre Kirchensteuern zahlen; die einmal im Jahr, ja auch nur einmal im Leben ihre Sünden beichten und den Leib Christi empfangen oder in die Messe gehen oder überhaupt außer der Taufe, dem Ordo und der Ehe ein kirchliches Sakrament empfangen¹⁰¹?“

Wenn es auch in den meisten anderen Ländern nicht so schlimm war, so stand es doch um den Sakramentenempfang noch schlecht genug. Aber das fing nicht, wie man oft meint, erst im 14. Jahrhundert an; daß es auch schon im 13. nicht viel besser war, beweisen die Scholastiker, die den Kanon „Omnis utriusque sexus“, der die Pflichtkommunionen auf eine beschränkt hatte, damit begründen, „daß die Welt schlechter geworden und die Liebe der meisten erkaltet sei“. „Wegen der menschlichen Schwäche können sie kaum einmal im Jahre kommunizieren“, meinte Alexander von Hales¹⁰², und Durand von St. Pourçain O. Pr. († 1334) bestätigte das für den Anfang des folgenden Jahrhunderts. „Innozenz VII. hat wegen der Abnahme der Frömmigkeit vieler verordnet, daß die Gläubigen mindestens einmal im Jahre an Ostern kommunizieren müssen, und auch das tun nur wenige (et adhuc pauci inveniuntur)¹⁰³.“

Deshalb hatte schon das Laterankonzil (1215) diesen Säumigen strenge Strafen angedroht, und Bischöfe und Synoden suchten sie noch durch Bußen aller Art zu verschärfen. Fast überall wurde auch verlangt, daß ihre Namen aufgeschrieben und dem Bischof bekanntgegeben werden sollten. „Da in vielen Bistümern“, sagte im Jahre 1365 die Provinzialsynode von Apt, „viele Namenschristen sind, die sich nicht um die Beichte kümmern und den Leib des Herrn

¹⁰⁰ *Revelationes s. Birgittae olim a Card. Turrecremata recognitae et a C. Durando notis illustr.*, Colon. Agripp. 1628; IV c. 33.

¹⁰¹ *Die michi ... qui Ytali ecclesiis iura parochialia solvunt; qui semel in anno ymo semel in vita peccata confitentur proprio sacerdoti et recipiant corpus Christi aut missas audiant aut recipiant alia ecclesiastica sacramenta preter baptismum, ordinem et matrimonium?* Publiziert von Fr. Ehrle in seinem Werk: *Martin de Alpartils chronica actitatorum temporibus domini Benedicti XIII*, Paderborn 1906 (Quellen u. Forsch. aus d. Gebiete der Gesch., 12) 420.

¹⁰² Propter fragilitatem hominum vix possunt semel communicare in anno. IV membr. 2 q. 11 a. 4.

¹⁰³ IV d. 12 q. 3.

nicht einmal in der Osterzeit empfangen, verordnen wir . . . , daß der Bischof selbst darüber Nachforschungen anstellen soll¹⁰⁴.“

Seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts findet sich diese oder eine ähnliche Vorschrift in vielen französischen, deutschen, niederländischen und italienischen Diözesanstatuten. Auch in Spanien bestand diese Kontrolle und veranlaßte etwa seit dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts die Aufstellung einer Art Pfarrkartothek. Die Geistlichen mußten die Namen aller Pfarrangehörigen in ein Buch eintragen und dann diejenigen, die ihrer Osterpflicht nicht genügt, anmerken und dem Bischof bei seiner Visitation zur Bestrafung anzeigen¹⁰⁵.

*

Wenn so schon die drei- oder zweimalige Kommunion im Jahr längst nicht überall unter den besseren Christen Sitte war, wenn es sogar mancherorts schwer war, alle Gläubigen zur Osterkommunion zu bewegen, so ist a fortiori die monatliche oder wöchentliche Kommunion nicht in Übung gewesen; ja man kann sagen, daß sie sowohl im 13. als auch im 14. Jahrhundert unter den Laien eine fast unerhörte Ausnahme war. Die *elevatio* in der Messe, die am Ende des 12. Jahrhunderts aufkam, hat zwar in der Folgezeit eine große Verehrung der hochgehobenen Hostie hervorgebracht, hatte aber ebensowenig wie die Einführung des Fronleichnamsfestes Auswirkungen für den öfteren Empfang. Es ist ganz unberechtigt, wenn einige Autoren ihn im 13. Jahrhundert als ziemlich verbreitet annehmen. Direkte Zeugnisse fehlen und werden nicht vorgebracht, alle indirekten sprechen dagegen.

Die leicht erregbaren Gemüter des Mittelalters, so lautet ein anderer oft vorgebrachter Grund, wurden durch den Feuereifer der religiösen Orden und ihrer Prediger, durch außerordentliche Not, Krieg, Hunger und Pest bewogen, sich oft dem Tische des Herrn zu nahen. Gewiß, der mittelalterliche Mensch war leicht zu entflammen und in religiöse Begeisterung zu bringen, zur Beichte

¹⁰⁴ *Mansi* XXVI 451.

¹⁰⁵ Die Synode von Salamanka bestimmte 1335, c. 6: *Sane parochialibus, qui de plebis cura tenentur episcopis rationem reddere, inhibemus . . . sub excommunicationis poena, ut omnium parochianorum suorum nomina in uno libro scribere teneantur, ut saltem visitationis tempore possint suo episcopo intimare illos, qui sacramenta recipere noluerint, ut per ipsum episcopum arctius puniantur. Juan Tejada y Ramiro, Coleccion de canones . . . de la iglesia Espanola, Madrid 1849/55; III 577. Im Jahre 1339 erließ die Provinzialsynode von Toledo die Verordnung, c. 5: Quilibet eorum (der Pfarrgeistlichen) in sua parochia nomina suorum parochianorum, qui ad annos discretionis pervenerint, annuatim in scriptis redigant. Ebd. 582. Selbst das Beichtgeheimnis mußte hinter dieser Anzeigepflicht zurücktreten. Nach dem vom Erzbischof Lopez Peter von Luna (1314—1345) abgehaltenen Provinzialkonzil von Saragossa mußten die Pfarrer am Anfang dieses Buches die Eintragung machen: Anno et die tali, ego talis rector vel vicarius talis ecclesiae scribo nomina parochianorum, virorum videlicet et mulierum a 14 annis ultra qui sunt in parochia mea. G. R. tali loco confessus est mihi et absolutus, vel non est absolutus, sed consilium ei dedi. Joag. Lor. Villanueva, Viage literario á las iglesias de Espana, Madrid y Valencia 1803/52; III 119.*

und zu strengen Bußwerken zu bewegen. Kreuzzugsprediger wie Jakob von Vitry und große Bußprediger wie Petrus Martyr († 1252) haben Tausende und aber Tausende vor ihre Kanzel gebannt und loderndes Feuer in die Seelen geworfen. Viele Menschen haben sie gebessert und große Entschlüsse und strengen religiösen Eifer angeregt, aber nie wird gesagt, daß sie auch zur häufigen Kommunion ermuntert hätten.

Der berühmte Schriftsteller und Dominikanergeneral Humbert von Romans († 1277) hat mehrere Werke für Prediger geschrieben und viele praktische Anweisungen für jede Art von Predigt gegeben. Nur sehr selten kommt er auf die Kommunion zu sprechen, und über ihren öfteren Empfang macht er nur in seinem „modus prompte cudendi sermones“ die gelegentliche Bemerkung: „in 2 Fällen (an Ostern und in der Sterbestunde) muß man notwendig kommunizieren; aus Andacht kann man es aber auch mehreremal im Jahre tun¹⁰⁸.“

Der hl. Antonius von Padua († 1231), dessen gedruckte Predigten einen umfangreichen Folioband füllen, hat zwar viel über die Beichte und ihren Nutzen, aber nie über den Kommunionempfang geredet, geschweige denn, daß man öfters zum Tische des Herrn gehen solle.

Dagegen hat sein großer Ordensbruder Berthold von Regensburg († 1272) zu seinen unzähligen Zuhörern öfters über „den heiligen Gottesleichenam“ gepredigt, „den man mehr denn einmal empfangen kann. Je mehr man diese Arznei würdig und gut empfängt, desto besser ist es . . ., da wird man jedesmal eines Teils seiner Sünden ledig und stärker in allen Tugenden, zumeist in der Minne Gottes.“ Früher wurde häufiger kommuniziert, sagte er in der großen Predigt „von 42 Tugenden“; „manche sind so selig, daß sie ihn auch heute noch dreimal im Jahre empfangen, manche noch mehr; je öfter, je besser¹⁰⁷.“

Ein Jahrhundert später hat auch der Dominikaner Johannes Tauler († 1361) viel über die Eucharistie, teils vor Nonnen, teils vor Laien gepredigt und zum öfteren Empfang aufgefordert. „Liebes Kind, kein Ding ist dir so nütze als zu dem hohen würdigen Sakrament zu gehen; das zieht dich gänzlich ab, so daß der alte Mensch einwendig und auswendig entwird.“ „Findest du,“ predigt er ein andermal, „daß dir das Sakrament zum Entwerden hilft, so magst du gar wohl in der Woche zwei- oder dreimal oder alle Tage gehen¹⁰⁸.“ Auch den in jener Zeit oft vorgebrachten Einwand, daß der Mensch nicht würdig sei, suchte er zu entkräften. „Die Würdigkeit kommt nie und nimmer von den menschlichen Werken und Verdiensten, sondern von der lauterer Gnade und den Verdiensten U. H. J. Chr. und fließt von Gott in uns; wenn das einmal im Jahr oder im Monat und in der Woche ist, warum nicht alle Tage, wenn der gute Mensch begehrt und dazu tut, was er kann?¹⁰⁹“

¹⁰⁶ II c. 44 Maxima bibliotheca vet. patrum, Lugduni 1677; XXV 536.

¹⁰⁷ Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrh., Leipzig 1845/57; I 302; 496.

¹⁰⁸ A. a. O. (oben Anm. 80) 296; 314.

¹⁰⁹ Ebd. 123, 3.

Trotz all seiner schönen und innigen Predigten über den Wert der Eucharistie ist Tauler aber zu keiner klaren, einheitlichen Lehre über die Praxis des öfteren Empfangs gekommen; er hat sovieler „wenn“ und „aber“ an die Erlaubnis geknüpft und manchmal die Vorbedingungen so schwierig gemacht, daß er die Laien wohl eher zurückschreckte als anregte. „Es wäre gut,“ predigte er einmal am Fronleichnamsfest, „daß man Beichtväter hätte, die jedem sagten, wann er gehen solle. Etliche können gar oft gehen, etliche alle acht Tage und andere alle vier Wochen. Die das tun, sollten eine Woche vorher und nachher kaum ja und nein sagen und sollten des Morgens nur das Nötigste essen und des Abends kaum einen Bissen. Etliche können an den hohen Festen und andere an Ostern gehen, und es ist wohl wenig, daß sie sich während der ganzen Fastenzeit darauf bereiten¹¹⁰.“

Während so im 13. und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts die Laien nur sehr wenig kommunizierten, und auch nur sehr selten der Versuch gemacht wurde, sie häufiger dazu zu bewegen, setzte gegen Ende des 14. und besonders am Anfang des 15. Jahrhunderts wie in vielen anderen Dingen so auch hier mancherorts eine Reformbewegung ein. Die Hauptanregung ging von einigen böhmischen Geistlichen und von den Hussiten aus. Als erster ist wohl der Prager Kanonikus Johann Milicz von Kremsier zu nennen, der ein sehr wechselvolles Leben führte und sich wegen seiner apokalyptischen Ansichten oft verteidigen mußte, zuerst von der Inquisition gefangengesetzt und dann in Avignon angeklagt wurde, wo er 1374 während des Prozesses starb. Er war ein asketischer, strenger Sittenprediger, ein eifriger, oft übereifriger und alles Maß vergessender Reformier, aber kein Ketzer, sondern ein Schwärmer im Sinne und Geiste des kalabresischen Abts Joachim da Celico. Die Frage, die damals in seinen Kreisen viel erörtert wurde¹¹¹, ob man täglich kommunizieren dürfe oder müsse, griff er auf und löste sie praktisch dahin, daß er einen frommen Verein von Laien gründete, in dem er die tägliche Kommunion einführte¹¹².

Auch Matthäus von Krakau († 1410), der in Prag, Paris und Heidelberg Theologie lehrte und als Bischof von Worms den König Ruprecht auf dem Pisaner Konzil vertrat, trat in seinen Werken und Predigten für die öftere Kommunion der Laien ein¹¹³. Noch eifriger betätigte sich hierfür Matthias von Janow († 1394), der in Paris studiert hatte und Domherr und Beichtiger am Dom in Prag war. Mehr Schriftsteller als Prediger hat er in seinen „Regeln des Alten und Neuen Testaments¹¹⁴“, die eine Darstellung der echten und unechten

¹¹⁰ Ebd. 296; vgl. über die Vorbedingungen auch 313.

¹¹¹ Vgl. über diesen Streit K. Höfler, *Gesch. der hussit. Bewegung in Böhmen*, II (1865) 60 (*Fontes rer. Austr.* I 6).

¹¹² Auszüge aus seinen Werken bei *Mathias de Janow*, III tr. 3 c. 10; *Kybal* II 98.

¹¹³ Ebd. c. 6; *Kybal* II 82.

¹¹⁴ Einzelne Teile wurden irrigerweise unter den Werken des Mag. Joh. Hus herausgegeben; *Joa. Hus et Hieronymi Pragensis Historia et Monumenta*, Norimb. 1558, I 376. Erst

Religiosität sind, besonders auch die tägliche Kommunion behandelt und verteidigt und beklagt, daß viele Priester die Laien davon zurückhalten oder sie verbieten. Aus dem Alten und Neuen Testament, aus der Lehre der Theologen, aus der Geschichte, suchte er zu erweisen, daß die öftere oder tägliche Kommunion das Hauptmittel im Kampfe gegen die Sünde und im Streben nach Verinnerlichung und Vervollkommnung ist, daß alle bußfertigen Laien ein Recht darauf haben¹¹⁵, daß kein Stand, kein Geschlecht, keine ehrbare Beschäftigung, sondern nur „der böse, gottentfremdete Wille, der weltlich und fleischlich leben will“, davon ausschließen¹¹⁶. Auch die Einwände, die man damals und später gegen die tägliche Kommunion erhob, wurden von ihm eingehend erörtert und widerlegt.

Das fromme und innige Buch dieses seeleneifrigen Mannes, das das schönste ist, welches das Mittelalter über die häufige Kommunion hervorgebracht hat, wurde einige Jahrhunderte zu früh geschrieben; die Zeit war für die Verwirklichung dieser Reform noch nicht reif; sie stieß auf übermächtige Widerstände und rief im Jahre 1388 den Erlaß einer Prager Synode hervor, daß Laien nicht zur häufigen oder täglichen Kommunion ermuntert werden sollten¹¹⁷. Matthias selbst mußte mit einigen anderen Priestern auf der Synode von 1389 seine Ansichten widerrufen. „Ich gebe zu,“ ließ man ihn sagen, „daß die Menschen und besonders die Laien nicht zum täglichen Empfang des Herrensakramentes zu ermahnen sind; ebenso daß nicht jeder Bußfertige gleich zur Kommunion aufgefordert werden soll. Ebenso gebe ich zu, daß nicht jeder ohne Unterschied zuzulassen ist¹¹⁸.“

Wenn auch Matthias selbst versprochen hat, diese Ansichten nicht mehr zu lehren und in die Praxis umzusetzen, so sind sie doch in Böhmen lebendig geblieben; von den Hussiten aufgegriffen, haben sie in Verbindung mit der Lehre von der Notwendigkeit des Laienkelches das Volk aufs heftigste erregt und zu hitzigen Kämpfen geführt. Zu den Artikeln, die man den Anhängern des Hus

neuerdings erschien eine Gesamtausgabe: Mathiae de Janow, dicti mag. Paris., *Regulae vet. et novi Testamenti*, primum ed. *Vlastimil Kybal*, 4 vol., Oeniponte 1908—1913.

¹¹⁵ Die Notwendigkeit der Laienkommunion unter beiden Gestalten hat Mathias nicht gelehrt, spricht aber an einigen Stellen so, als ob sie noch in Übung wäre. Vgl. *Aug. Nägle*, *Theol. u. Glaube*, 1 (1909) 350.

¹¹⁶ I tract. 2 reg. 4 c. 6; *Kybal* I 130.

¹¹⁷ I tract. 2 reg. 1 c. 10; *Kybal* I 76. Ob das Dekret, das nur aus dieser Notiz des Mathias von Janow bekannt ist, so schroff erlassen wurde, ist doch fraglich. Spätere bischöfliche Verordnungen lauten jedenfalls anders; s. unten S. 24. Vielleicht sollte nur negativ die Art und Weise der unterschiedslosen Propaganda verurteilt werden. Daß bei den Anwälten der häufigen Kommunion auch fanatischer Übereifer am Werk war und die Laien aufgereizt wurden, zeigt ein anderer böhmischer Geistlicher, der auf der Synode von 1389 folgende Ansicht revozieren mußte: *Item teneo et dico quod non quicumque et quotiescunque homo voluerit possit sumere corpus Christi et rapere de manu presbyteri et ponere ad os suum et comedere.*

K. Höfler, a. a. O. 38.

¹¹⁸ *Höfler*, a. a. O. 37.

nachsagte, gehörte auch der, „daß jeder Mensch unter Strafe der ewigen Verdammnis täglich kommunizieren müsse¹¹⁹“. Eine hussitische Synode vom Jahre 1421 lehrte, daß die hochheilige Eucharistie täglich oder einigemal in der Woche, so oft es Gottes Geist eingibt, von jedermann, von Gesunden und Kranken, von Erwachsenen und kleinen Kindern unter beiden Gestalten empfangen werden solle, und die Geistlichen sollen sie als die höchste Gnadengabe dem eifrigen Volk empfehlen¹²⁰. Ein ketzerischer Pfarrer predigte in Mähren (15. Jahrhundert), „daß dieses Sakrament unter beiden Gestalten täglich genommen werden müsse, und zwar von dem Gerechten und dem Sünder; denn wie der Körper seine Nahrung braucht, so hat auch die Seele diese tägliche Wegzehrung nötig, und für beide, den Gerechten und den Sünder, ist derselbe Grund vorhanden¹²¹“.

Diese Bewegung zugunsten der täglichen oder häufigen Kommunion in Böhmen und Mähren hat auch in anderen Kreisen und Ländern anregend gewirkt und viele Erörterungen hervorgerufen. Schon der Befehl, den die Prager Synoden von 1391¹²² und 1406¹²³ den Leutpriestern gaben, keinem, der gut gebeichtet, das Sakrament zu verweigern, kann als Gegenwirkung und Erfolg aufgefaßt werden. Vor allem aber hat das Konzil von Basel im Jahre 1435 die häufige Kommunion als „nützlich und sehr wertvoll“ erklärt und sie denjenigen, „die auf dem Wege des Herrn fortschreiten wollen“, als notwendig empfohlen¹²⁴.

Natürlich hatte dieses Dekret des Reformkonzils wie so viele andere nur geringe Auswirkungen; fast keine Synode hat es übernommen oder sonst irgendwie die häufige Kommunion befördert; von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen hat sich weder der Welt- noch der Ordensklerus ihre Verbreitung angelegen sein lassen. Wenn irgendwo einzelne Geistliche oder Laien für sie eintraten, ging die Anregung nicht von der Basler Synode aus; klar tritt dies in dem merkwürdigen Inquisitionsprozeß hervor, der in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gegen den Augsburger Stiftsherrn und Leutpriester Johann Molitoris und einige Frauen geführt wurde¹²⁵.

Durch seine Predigten hatte dieser eifrige Priester unter den Laien für eine häufigere Kommunion geworben und auch eine Anzahl Frauen aus den niederen und mittleren Ständen gewonnen, die sich zu einer Gemeinschaft mit eigener Kleidung zusammentaten und den täglichen Empfang des Sakraments zur

¹¹⁹ Gesta archiep. Magdeburg., Continuat. alt. a. 1420; M G H Scr XIV 459.

¹²⁰ c. 5 Hartzheim, a. a. O. V 199.

¹²¹ Ign. Döllinger, Beiträge z. Sektengesch. des M. A., München 1890; II 67.

¹²² Primo mandatur, ut veri penitentes cum sint bene confessi et contriti et digni possint communicare quociescunque affectent. K. Höfler, a. a. O. 40.

¹²³ Item mandat, ut plebani confessis hominibus non denegent sacramentum eucharistie. Ebd. 55.

¹²⁴ Mansi XXIX 321.

¹²⁵ Albert M. Königer hat darüber nach den im Augsburger Stadtarchiv befindlichen Akten ausführlich berichtet. Festschrift, Seb. Merkle zu seinem 60. Geburtstag gewidmet, Düsseldorf 1922, S. 170. Seinem Artikel ist die obige Darstellung entnommen.

Pflicht machten. Gelegentlich hat er es ihnen auch dreimal an einem Tage gespendet; auch von anderen schwärmerischen und sektirerischen Ideen waren diese Frauen nicht freizusprechen. Als der Dominikaner Heinrich Institoris, der Mitverfasser des Hexenhammers, im Jahre 1480 seine Tätigkeit als päpstlicher Inquisitor in Augsburg begann, lud er den Pfarrer und drei dieser Frauen vor sein Gericht und beschuldigte sie, gefährliche Glaubensirrtümer zu vertreten. Beide Teile beriefen sich auf die Schrift, die Väter und die Theologen und stritten heftig widereinander. Schließlich rügte das Gericht die Ehrfurchtslosigkeit und den Mißbrauch, der in dem häufigen Empfang des Sakraments liege und verbot ihn unter Strafe der Exkommunikation. Aber Johann Molitoris kümmerte sich nicht darum und teilte am folgenden Tage, am Feste Kreuzerhöhung, die Kommunion allen jenen Frauen aus, als ob nichts geschehen wäre. Der Inquisitor berichtete über den Prozeß an den Papst, der 1482 in einem nicht unfreundlich gehaltenen Breve den Pfarrer vorlud. Die tägliche Kommunion nannte er etwas Unerhörtes, dessentwegen viel Ärgernis entstanden sei; vorderhand müsse sie unterbleiben, bis weitere Bestimmungen getroffen würden. Ob dies später der Fall war, ist nicht bekannt.

Außer solchen der Ketzerei oder Schwarmgeisterei verdächtigen Kreisen haben sich auch einige berühmte Prediger des 15. Jahrhunderts um die öftere Kommunion bemüht, allerdings nie um die tägliche, kaum um die wöchentliche. Um den hl. Vinzenz Ferrer, der von 1399–1419 viele Länder durchzog und durch seine zahllosen Predigten einen weithin sichtbaren Einfluß ausübte, sammelten sich viele Laien, die im Bußkleid mit ihm zogen und nach bestimmten, von ihm gutgeheißenen Regeln ihr Leben einrichteten. Dazu gehörte auch, daß sie an den Festtagen kommunizierten. Aber für die wöchentliche Kommunion, wie man oft liest, ist der Heilige nicht eingetreten; in seinen Predigten kommt er nur ganz selten auf die Eucharistie zu sprechen und sagt dann: „Fromme Personen können einmal im Monat, die andern einmal im Jahr kommunizieren¹²⁶“ oder in einer Predigt am Kardonnerstag: „nach gutem Rat ist es nützlich, an den vier Hauptfesten zur Kommunion zu gehen¹²⁷.“

Diese Aufforderung zur Kommunion war gerade in Spanien, der Heimat des großen Wanderpredigers, sehr nötig; wie es scheint, wurde dort wenig kommuniziert und selbst die einmalige Kommunion im Jahr von vielen vernachlässigt. Das Konzil von Salamanka begründete 1335 seine Verordnung, daß die Namen der Nichtkommunizierenden aufgeschrieben und dem Bischof gemeldet werden sollten, damit, daß viele ihrer Osterpflicht nicht genügten¹²⁸. Eine ähnliche Verordnung erließ 1432 die Synode von Tortosa, ebenfalls mit der Begründung, daß viele Personen beiderlei Geschlechts die Sakramente nicht emp-

¹²⁶ *S. Vincentii Ferrerii Opera*, Dominicale ed. Casp. Erhard, Aug. Vindelic. 1729, S. 348.

¹²⁷ Ebd., Quadragesimale S. 215.

¹²⁸ Oben Anm. 105.

fingen¹²⁹. 1512 beklagte sich ein spanischer Bischof in einem Gutachten für Julius II. und das lateranensische Konzil über die vielen unter schwerer Sünde verpflichtenden Kirchengebote, die fast so zahlreich wie bei den Juden und nur Fallstrick für die Seelen wären. Dazu gehörten die vielen Festtage und die österliche Kommunion, die nicht beobachtet würden und auch nicht beobachtet werden könnten¹³⁰.

In Deutschland war eine häufige Kommunion in der zweiten Hälfte des 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts so wenig Sitte wie in früherer Zeit. Nur sehr selten werden Laien öfters als zwei- bis dreimal im Jahr kommuniziert haben. Die Konstanzer Diözesansynode von 1476 verbot, die Beginen und Begarden mehr als einmal im Monat zuzulassen¹³¹. In der ganzen Diözese Eichstätt beichteten 1480 kaum 100 Personen außerhalb der Osterzeit¹³². In der Pfarrei U. L. Frau in Ingolstadt wurde in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts nur noch an Weihnachten die Kommunion ausgeteilt und nur an Frauen und Schüler¹³³.

Eine interessante Statistik ist aus Trier erhalten, wo der Küster der St.-Gangolf-Kirche in den Jahren 1492—1511 die Anzahl der gebrauchten Hostien aufzeichnete, so daß man weiß, wieviele Personen kommunizierten. Danach gingen an Ostern durchschnittlich 1200, d. h. ungefähr alle Pfarrangehörigen zum Tische des Herrn; ungefähr 100—400 kamen auch noch an Weihnachten. An anderen Tagen wurde die Kommunion nicht ausgeteilt¹³⁴.

In der Jakobipfarre in Münster wurde sie in den Jahren 1508—1523 an Kardonnerstag, Karsamstag, Ostern, Pfingsten, Fronleichnam, Mariä Himmelfahrt und Allerheiligen gespendet, an Ostern ungefähr 300 Personen, an den beiden Kartagen 90 bzw. 50, an den anderen Festen durchschnittlich 30¹³⁵.

¹²⁹ *Joaq. Lor. Villanueva*, a. a. O. V 324.

¹³⁰ *Döllinger*, Beiträge z. polit. . . Geschichte, Regensburg 1862/63; III 207. *Vigilas y cuatro temporas, muy pocos las guardan, ansi mesmo las fiestas de guardar que son ya tantas y oir de las misas en tales dias que todo esta so pena de pecado mortal, y son infinitos los pecados que se cometen a esta causa, tambien la comunion de la pascua que no se puede guardar y no se guarda, ni bastan las relaxaciones pasadas, cosa es de mucho mirar.*

¹³¹ c. 13 „Item de Lollardis et Begutis, quantum ad eucharistiae sacramenti susceptionem servetur iuris dispositio, quod in mense dumtaxat semel illud suscipiant.“ Ita fieri et servari debere volumus. *Hartzheim*, a. a. O. V 507.

¹³² *Joh. B. Götz*, Das Pfarrbuch des Stefan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511; Reformationsgesch. Stud. u. Texte, 47/48 (1926) 87.

¹³³ Nach dem Pfarrbuch Johann Ecks (1525—1532) soll am 4. Adventssonntag verkündigt werden: mulieres confiteantur et communent, similiter magistri cum scholaribus. *Joseph Greving*, Joh. Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt, ebd. 4/5 (1908) 130. An Ostern gingen c. 2000 Personen, d. h. ungefähr die ganze Gemeinde zum Tische des Herrn, S. 126.

¹³⁴ *Andr. Schüller*, Messe u. Komm. in einer stadttrierischen Pfarrei vor u. nach d. Reformation, Trierisches Archiv 21 (1913) 65. Nach dem Jahre 1553 nahm die Anzahl der Kommunikanten zu, S. 97.

¹³⁵ *Ad. Tibus*, Die Jakobsparre in Münster von 1508—1523, Münster 1885. S. 30.

Ähnlich lagen die Verhältnisse in der Mainzer Pfarrkirche St. Christoph, wo 1491 bis 1518 an Ostern zwischen 100 und 200 und an Weihnachten zwischen 30 und 50 kommunizierten¹³⁶. In dem württembergischen Städtchen Lorch wurde im Jahre 1508 nur an den drei letzten Kartagen, an Ostern und an Mariä Verkündigung (Patronatsfest) die Kommunion ausgeteilt; die letztere galt als Osterkommunion für die jungen Leute¹³⁷.

Wie es scheint, herrschte um diese Zeit in Ulm, wenigstens unter den Frauen, ein etwas regeres eucharistisches Leben. Nach dem Dominikaner Felix Fabri, der von 1478—1502 da Prediger war, erfüllten im Münster 15 000 Personen ihre Osterpflicht, „und es vergeht kein Sonntag, ohne daß schwangere, kranke oder fromme Frauen kommunizieren“¹³⁸.

Auch in den anderen nordischen Ländern sind um diese Zeit kaum Versuche gemacht worden, die Laien zur öfteren Kommunion zu bewegen; erst nach dem Konzil von Trient trifft man Synoden, die sie anraten oder wenigstens den dreimaligen Empfang wieder einzuführen suchen¹³⁹.

In Italien wirkte vornehmlich der Franziskaner Bernardin von Siena († 1444) in dieser Richtung. „Die frommen Leute“, predigte er 1443 in Padua, „müßten an allen höheren Festen und allmonatlich ... kommunizieren, die weniger frommen wenigstens viermal im Jahr“¹⁴⁰. Wie erfolgreich der große Missionär wirkte, zeigt sein zeitgenössischer Biograph und Ordensbruder: „Alle Sakramente waren beinahe aufgegeben, und dieser Mann hat es durch die Kraft seiner göttlichen Liebe und durch die Glut seiner Beredsamkeit erreicht, daß sie jetzt wieder in Übung sind ... Wieviele empfangen das Sakrament der Eucharistie erst am Ende ihres Lebens und andere starben ohne diese Wegzehrung! ...

¹³⁶ *Fr. Falk*, Die pfarramtl. Aufzeichnungen (liber consuet.) des Flor. Diel, Freiburg 1904 (Erläut. u. Ergänz. zu *Janssens* Gesch. d. deutsch. Volkes, IV 3) 55, 56.

¹³⁷ Für den Karfreitag sollen am Gründonnerstag mindestens ebensovielen Hostien konsekriert werden. Et in vigilia pascha prospicies utrum plures sint consecrande vel non pro die pasche, quoniam pauci concurrunt ad diem pasche, vix 150. *Gebh. Mehring*, Stift Lorch, Württemb. Geschichtsquellen, 12 (1911) 133.

¹³⁸ *Tractatus de civit. Ulmensi*; Bibliothek des literar. Vereins in Stuttgart, 186 (1889) 40.

¹³⁹ Über den nachmittelalterlichen Kommunionempfang vgl. u. a. *Wilh. Schmitz*, Stimmen aus Maria Laach, 38 (1890) 540 und 39 (1890) 30. *Pietro Tacchi-Venturi*, Storia della Compagnia di Gesù in Italia, I Roma 1910. *E. J. Zarco*, España y la comunión frecuente y diaria en los siglos 16 y 17, La Ciudad de Dios, Madrid 91 (1912). Für die Niederlande *L. van Miert*, Studiën 91 (1919) 392; 96 (1924) 18 und Tijdschrift voor Liturgie, 3 (1922) 112, 179. Für Frankreich *Joh. de Launoi*, De frequentis confess. et euchar. communionis usu atque utilitate, 1653; in der Genfer Gesamtausgabe seiner Werke von 1731 steht die Abhandlung I 1, 114.

¹⁴⁰ Persone devote deberent illud sumere in omnibus festis principalibus et in omni mense, precipue in festis Pasce resurrectionis Domini, in Ascensione, in Adventu, in Epiphania et in festis B. V. M. et Corporis Christi; et illi qui sunt minus devoti, deberent illud capere ad minus quater in anno. Archivum Franciscan., 12 (1919) 257. Vgl. *Karl Hebele*, Der hl. Bernardin von Siena u. die franziskan. Wanderpredigt in Italien während des 15. Jahrh., Freiburg 1912, 257.

Ich selbst fing auf seine Predigten hin mit acht Jahren an, es häufig zu empfangen, nachdem ich vorher sorgsam gebeichtet und bis zum Eintritt in den Orden habe ich das durchgehalten¹⁴¹.“

Einige Jahrzehnte später drängte auch Savonarola († 1498) in seinen Predigten und Schriften auf den öfteren Empfang hin. Die Laien, sagte er, gehen nur einmal im Jahr, die Mönche nur alle Monate; aber das sollte anders sein; mindestens an den Hauptfesten sollten alle Christen gehen; auch schon die Kinder sollten an eine häufigere Kommunion gewöhnt werden. Allerdings die Praxis von heute vertrat Savonarola nicht; die Christen sollten zwar häufig gehen — er verstand darunter den vierzehn- und achttägigen Empfang —, aber nur, wenn dadurch die Liebe zu Gott und zum Nächsten zunähme, sonst sei es besser, sich zurückzuhalten; von der täglichen Kommunion redete er überhaupt nie¹⁴².

Natürlich dauerte dieser Eifer des Volkes nicht lange an; im Anfang des 16. Jahrhunderts mußte der hl. Gaetano da Tiene von neuem einsetzen, als er seine Reformtätigkeit in Vicenza begann und dann als Mitbegründer der Theatiner im übrigen Italien fortsetzte. Auch Anton Maria Zaccaria († 1539), der Stifter der Barnabiten, und da Jesuiten wirkten in diesem Sinne und leiteten eine eucharistische Bewegung ein, die dann, kraftvoll unterstützt durch das Konzil von Trient und den in seinem Geiste geschriebenen Katechismus, nicht mehr zum Stillstand kam. Nur die Frage der notwendigen Vorbereitung entzweite noch die Theologen und Seelsorger und verzögerte bis in die Neuzeit den Endsieg. Die einen wollten den häufigen Empfang möglichst vielen zugänglich machen und schränkten deshalb die Vorbedingungen möglichst ein; die anderen stellten so hohe Anforderungen, daß tatsächlich nur wenige für die öftere oder gar tägliche Kommunion in Frage kamen. Diese letzteren behielten fast überall die Oberhand, und wo, wie in Frankreich, der große Einfluß der Jansenisten noch hinzukam, wurde das Volk nicht nur nicht zum häufigen Empfang ermahnt, sondern auch davon ferngehalten. Erst das Dekret Pius' X. vom Jahre 1905 hat all diesen Streitigkeiten ein Ende gemacht und auch den Laien das Tor weit geöffnet, so daß die öftere oder tägliche Kommunion allen freisteht, die ohne schwere Sünde sind und in reiner Absicht hinzutreten.

¹⁴¹ Anal. Bolland., XXV 325.

¹⁴² Vgl. *Joseph Schnitzer*, Savonarola, 2 Bde., München 1924; I 247 und II 628.

Zur Reform des Strafvollzugs.

Von Strafanstaltsoberpfarrer Rich. Gutfleisch, Freiburg i. B.

Durch Androhung und Vollzug von Strafen¹ will der Gesetzgeber den Bestand der öffentlichen Ordnung und des bonum commune möglichst sichern. Bei der Handhebung der Strafgesetze darf nicht vergessen werden, daß die zu Bestrafenden wie die Strafenden Menschen sind und daß beider Menschenwürde von der Justitia die Humanitas fordert im Zumessen und Vollzug der Strafen. Höchste Blüte der Humanitas dürfte es aber sein, wenn dem Rechtsbrecher, sofern immer möglich, durch das Verhängen des Strafübels gleichzeitig die Wohltat der „Erziehung“ erwiesen wird, wenn der Versuch gemacht wird, ihn durch die strafrechtliche Behandlung zu einem brauchbaren Glied der Gesellschaft zu machen, ihn zu resozialisieren. Dadurch wird dem bonum commune am besten gedient, wenn das bonum particulare des Rechtsbrechers angestrebt wird, damit er fürderhin im Organismus der Gesellschaft keine fressende und zerstörende Zelle mehr sein kann. Diese rein menschliche Auffassung vom Strafen und seinem letzten Ziele erhält vom Christentum her ihre Bestätigung und Vertiefung, das uns in den Rechtsbrechern unsere Brüder und Schwestern erkennen lehrt, denen gegenüber das Wort „salus animarum suprema lex“ immer und in jedem Falle in Geltung bleibt. So hat denn auch die Kirche gerade zu den Zeiten, da ihre Macht in die des Staates allmählich hineinwuchs, mit Erfolg den Versuch gemacht, staatliche vindikative Maßnahmen zur Verbrechensbekämpfung durch ihre eigenen medizinellen, durch Erziehungsmaßnahmen in geeigneten Fällen zu ersetzen².

Als Christen muß es uns daher sympathisch berühren, wenn der Erziehungszweck der Strafe in der Neuzeit mit Nachdruck betont wird, selbst dann, wenn hierbei Verstiegenheiten und von uns zu mißbilligende Irrtümer mitunterlaufen, die am besten dadurch bekämpft werden dürften, daß wir selber mit unseren gesunden Prinzipien an der Lösung des Straferziehungsproblems tatkräftig mitarbeiten. Auch dann müssen wir als letzten Zweck des staatlichen Strafens die Erziehung wollen und befürworten, wenn wir von der heutigen Straferziehungsmethode geringe oder gar schlechte Früchte erbracht sehen. Das Prinzip bleibt immer gut, auch wenn die Handhabung des Prinzips anscheinend mißlang oder falsch und ungeschickt war. Die betrübende Erkenntnis vom Versagen der Erziehung durch die Strafrechtspflege darf uns nicht in Abwehrstellung treiben, muß uns vielmehr zur Gewissenserforschung darüber anregen, ob wir führende Katholiken nicht die Pflicht versäumt haben, unsere bewährten pädagogischen Grundsätze und Methoden der Straferziehungspraxis einzugliedern, was bis zu

¹ Vgl. dazu den Aufsatz des Verf. „Religion und Strafrechtsreform“ S. 216 ff. *dieser Zeitschrift*.

² *Krauß*, Im Kerker vor und nach Christus, 104 ff. Freiburg 1895.

einem gewissen Grade bejaht werden muß. Auch müssen wir, um gerecht zu sein, bedenken, daß gerade die Rechtsbrecher, zum großen Teil Psychopathen, Produkte ungünstigster Milieus, der Erziehungsarbeit sehr oft unübersteigliche Hindernisse bereiten³. Namentlich der Seelsorger kann aus seiner von Mißerfolgen begleiteten Praxis lernen, wie schwer es ist, außer Form geratene Menschen zu reorganisieren; er ist daher, wie kein zweiter berufen, sich schützend vor den vielfach angefeindeten Erziehungsgedanken im Strafvollzug zu stellen.

Wenn der Staat durch „Strafen“ erziehen will, so setzt das voraus, daß er im Besitze von pädagogisch fein differenzierten und pädagogisch einwandfrei ausgestalteten Strafmitteln sei, die er mit pädagogischem Geschick auswählen und handhaben muß, daß er das „Strafen“ als ultima ratio judicis betrachtet wissen will. Bisher war die Strafjustiz nur in beschränktem Umfange im Besitze von Strafmitteln, die geeignet waren, direkt erzieherisch auf den Rechtsbrecher einzuwirken. Sie kannte nur Leibesstrafen, Geld- und Freiheitsstrafen, welche letztere sie allerdings mit Erziehungsfermenten zu durchsetzen verstand; auch suchte sie durch Aussetzung des Strafvollzugs bestimmte Rechtsbrecher zur Selbsterziehung anzuregen. Es wäre nun zu begrüßen, wenn es gelänge, die Skala der Strafmittel zu erweitern, in sie Verpflichtungen des Rechtsbrechers zu gewissen Leistungen (soziale und karitative Arbeit) oder zu gewissen Verzichten (Alkoholabstinenz, Besuch von Wirtshäusern und Vergnügungen, Freizügigkeit) einzufügen⁴, das würde eine wesentliche Differenzierung der Strafmittel im Interesse des Erziehungsgedankens bedeuten. Da sich aber erfahrungsgemäß neue Gedanken nur langsam alten bewährten Gedanken angliedern oder sich an ihre Stelle setzen, so kann es uns nicht überraschen, wenn der Entwurf des Strafgesetzbuches derartige feinere Strafen noch nicht kennt. Wir müssen es aber als großen Fortschritt bezeichnen, wenn er z. B. einen § 43 vorsieht, demgemäß das Gericht bei bedingtem Straferlaß den Verurteilten, soweit es seine wirtschaftliche Lage zuläßt, zu verpflichten in der Lage ist, den Schaden wieder gut zu machen, den er durch die Tat verursacht hat, daß es ihm auch Alkoholabstinenz, Anzeige einer Aufenthaltsänderung, Übernahme geordneter Arbeit zur Auflage machen kann⁵. Eine Hinwendung der Strafgesetzgebung zum Schaffen feiner differenzierter Strafmittel ist auch darin zu erblicken, daß das Strafgericht (und nicht mehr bloß die Verwaltungsbehörde) fernerhin gegen rechtsbrecherische Alkoholiker (§ 57 EntwStGB.) die Unterbringung in einer Trinkerheilanstalt oder in eine Entziehungsanstalt anordnen soll, wenn nur durch eine solche Maßnahme der Gewohnheitstrinker, der ein Verbrechen begangen hat, an ein gesetzmäßiges Leben gewöhnt werden kann. In der gleichen Linie

³ Vgl. Bopp, Die erzieherischen Eigenwerte der katholischen Kirche, Paderborn 1928, 36 ff.; Villinger, Die Grenzen der Erziehbarkeit, in Frede-Grünhut, Reform des Strafvollzugs, 1927, 137 ff.

⁴ Vgl. Förster, Schuld und Sühne³, München 1920, 90 ff.

⁵ BegrEntw. S. 37.

der Entwicklung liegt § 58, der den Richtern das Recht geben will, näher bezeichnete Verurteilte, die ohne ausgesprochene verbrecherische Veranlagung zu besitzen, es nie gelernt haben zu arbeiten, oder es wieder verlernten, im Arbeitshaus unterzubringen, damit sie resozialisiert werden. Eine solche Maßregel war bisher nur bei Landstreichern, Bettlern, Zuhältern, Spielern und Dirnen strafrechtlich möglich. Sind derartige Anordnungen heute nur „Maßregeln der Besserung und Sicherung“, so können sie doch morgen als eigentliche „Strafen“ erscheinen.

Besonderes pädagogisches Geschick und Verständnis muß der Staat entfalten, wenn er gegen den Rechtsbruch mit Freiheitsstrafen vorgeht. Er muß sich bei seinen Entschlüssen, ob und wie die Freiheitsentziehung erfolgen soll, von den besten und edelsten erzieherischen Grundsätzen leiten lassen. Wer die Welt der Gefängnisse nicht kennt, wer nicht überlegt, daß ein schlecht eingerichtetes Gefängnis eine Verbrechenshochschule ist, wer übersieht, daß auch das besteingerichtete Gefängnis religiös-sittliche Gefahren in Menge in sich birgt, wer es nie mitangesehen hat, wie die Entziehung der Freiheit sehr oft nicht bloß das Lebensglück des Rechtsbrechers, sondern auch das seiner Angehörigen in Scherben schlägt, nur der wird verständnislos die modernen Bestrebungen betrachten, den Rechtsbrecher wenn immer möglich ohne Zuhilfenahme der Strafanstalt auf geordnete Wege zu bringen; oder aber, wenn dies nicht möglich ist, ihm in der Strafanstalt einen Aufenthalt zu bieten, der ihn hebt und fördert, ihn nicht noch tiefer in den Sumpf der Verbitterung und des moralischen Elends hineindrückt.

Wir können es daher nur begrüßen, wenn heute und fürderhin (§ 37 Entw-StGB.) durch regen Gebrauch des Strafmittels „Geldstrafe“ der Verurteilung zur Freiheitsstrafe geringen Umfangs entgegengearbeitet werden soll. Und ebenso ist zu billigen, wenn § 40 EntwStGB. bestimmt: „Bei der Verurteilung zu Gefängnis- oder Einschließungsstrafe bis zu sechs Monaten oder zu Geldstrafen kann das Gericht anordnen, daß die Strafe nicht vollstreckt wird, wenn sich der Verurteilte während einer Probezeit gut führt.“ Durch Aufnahme dieser und der sich daran anschließenden Bestimmungen in das Strafgesetzbuch wird der Richter gesetzlich angeleitet, als Sozialpädagoge in gegebenen Fällen mit der Verkündung des Urteils den sogenannten „bedingten Straferlaß“ zu handhaben.

Gewiß wurde mit der schon bisher geübten Praxis, namentlich Erstverurteilten sofort nach dem Richterspruch Strafaufschub zu gewähren, nicht zuletzt in den Kreisen Jugendlicher großes Unheil angerichtet. Wenn der Volksmund derart „Behandelte“ sagen läßt: „Erst klaue ick, dann bewähre ick mir“, so übt das verletzte Rechtsempfinden des Volkes damit gerechte ironische Kritik an einem unverzeihlichen Mißbrauch einer höchst pädagogischen Einrichtung der richterlichen Rechtspflege. Wenn wahllos und fahrlässig einem Verurteilten der Strafvollzug aufgeschoben wird, dann muß dessen Rechtsempfinden ge-

schädigt werden, und wenn solche Fälle sich häufen, wenn man sich namentlich jungen Menschen gegenüber immer und ausnahmslos auf den Standpunkt unentwegter Milde stellt, dann muß sich in den Köpfen der Jugendlichen die Überzeugung festsetzen, daß bezüglich ihrer ersten Rechtsbrüche das verpönte Wort Geltung hat: Einmal ist keinmal.

Trotzdem bleibt aber wahr, daß man einen Menschen, wenn immer es in Wahrung der Belange der Generalprävention geschehen kann, davor bewahren soll, die Schwelle der Gefängnisse zu überschreiten. Kurze Strafen, um die es sich ja allein handelt, können, namentlich in größeren Staaten, meist nur in kleineren Gefängnissen, deren pädagogische Einrichtung schon aus finanziellen Gründen nur mangelhaft sein kann, vollzogen werden. Wird ein Verurteilter mit kurzfristiger Strafe in ein solch minderwertiges Strafhaus verbracht, so erlebt er die ganze Tragik der Freiheitsstrafe, ohne daß er einwandfrei erzieherisch behandelt wird, nicht aber ohne daß sein Ehrgefühl abgestumpft und er mit Elementen schlimmster Art in psychischen Kontakt gebracht wird. In solchen Fällen muß man als Christ und Menschenfreund sich fragen, welchen Nutzen denn der Staat und die Menschheit von einem solchen „Strafvollzug“ haben⁶. Und umgekehrt ist es wahr, daß man in den letzten Jahrzehnten mit der in Form des Gnadenerweises geübten Praxis, unter gewissen Voraussetzungen den Vollzug einer verhängten Freiheits- oder auch Geldstrafe auszusetzen — vorausgesetzt, daß sich der Verurteilte während einer Probezeit gut führt — keine schlechten Erfahrungen gemacht. Das über einem derart strafrechtlich Behandelten schwebende Damoklesschwert, der Gedanke, bei schlechter Führung doch ins Strafhaus zu müssen, ist für viele ethisch noch nicht ganz erstorbene Rechtsbrecher ein ständiger Antrieb zur Selbsterziehung und Selbstbeherrschung, so daß sie allmählich wieder in geordnete Lebensbahnen kommen. Damit ist aber sowohl ihnen, wie dem Staate gedient. Das Fällen des Urteils und die darauf folgende Probezeit mit ihren unbestreitbaren Härten ist unbedingt als Sühne für eine begangene Tat zu bewerten, und tritt wirklich Besserung des Täters ein, so hat die Strafe den Erziehungszweck erfüllt.

Ist es so unbedingt zu begrüßen, daß fürderhin der Strafrichter die Möglichkeit haben soll, im Dienste des die Strafjustiz durchziehenden Erziehungsgedankens, von dem bedingten Straferlaß Gebrauch zu machen, so muß dies freilich geschehen nach den gesunden Prinzipien, die die Grundlage der §§ 41, 42 und 43 EntwStGB. bilden. Bedingter Straferlaß kann nur in Frage kommen, auch bei solchen, die sich erstmals gegen das Gesetz verfehlten, wenn im konkreten Fall feststeht, daß die Persönlichkeit des Rechtsbrechers und nicht zuletzt sein Verhalten während der Untersuchung und vor Gericht einigermaßen Gewähr bieten, daß er sich dieser Wohltat durch geordnetes Verhalten würdig machen wird. Auch muß darauf geachtet werden, daß die verhängte Strafe nicht

⁶ Vgl. *Kriegsmann*, Einführung in die Gefängniskunde, Heidelberg 1921, 218 ff.

zu geringfügig ist, da sonst der drohende Vollzug auf den Verurteilten eine abschreckende und zum Guten anspornende Wirkung kaum ausüben könnte. Endlich ist dafür Sorge zu tragen, daß dem schwachen Rechtsbrecher während der Probezeit, wenn nötig, die führende und schützende Hand nicht fehle. In Anwendung dieser Prinzipien umschreibt daher § 41, nicht erschöpfend, aber die Findigkeit des Richters anregend, die „Voraussetzungen“, unter denen der bedingte Straferlaß ausgesprochen werden soll. Die §§ 42 und 43 geben dem Richter die Möglichkeit, die „Probezeit“ bis zu fünf Jahren auszudehnen und ihr bestimmte erzieherische Qualitäten zu geben durch Verknüpfung derselben mit bestimmten Forderungen. So kann Restitution verlangt werden von dem wirtschaftlich dazu Fähigen, Alkoholabstinenz vom Alkoholiker, Aufenthaltsveränderungsanzeige und Übernahme geordneter Arbeit von jedem, Zahlung einer Geldbuße an den Staat vom finanziell Gutgestellten, Unterstellung unter ein Schutzaufsicht vom ethisch Schwachen.

In Anbetracht dieser Umstände haben wir von unserem katholischen Standpunkt aus trotz aller Mißstände und Mißbräuche keinerlei Anlaß, uns ablehnend gegen die moderne Bestrebung der möglichsten Vermeidung der Gefängnisstrafe beim Vorliegen kleinerer Verbrechen zu verhalten, wohl aber die heilige Pflicht, uns für das Gefangenenschutzwesen, namentlich für die katholischen Fürsorgevereine und die katholische Gerichtshilfe einzusetzen. Sache letzterer⁷ wird es sein, in Zusammenarbeit mit dem Richter die Fälle herauszustellen, in denen wirklich bedingter Straferlaß angezeigt ist; Sache der Fürsorgevereine, die angeordnete Schutzaufsicht in geeigneten Fällen auszuüben. Durch solche Mitarbeit an der Strafrechtspflege erwerben wir uns auch das Recht und das notwendige Material zur gerechten Kritik an dem Mißbrauch der im Wesenskerne guten und echt christlichen Institution des bedingten Straferlasses.

Ähnliches ist zu sagen, wenn der Staat heute gerne bereit ist, schon in Vollzug befindliche Freiheitsstrafen durch Gnadenakte zu kürzen. Wenn dadurch nicht die Belange der Generalprävention beeinträchtigt werden, so ist nicht einzusehen, warum der Staat nicht Menschen, die sich im Strafhouse offensichtlich gebessert und ausreichend Sühne durch Hinnahme der Strafe geleistet haben, schon vor Verbüßung der ganzen Strafe sich und der Menschheit wiederschenken sollte. Sollten im Volke irrige Ansichten über die Gnadenpraxis des Staates bestehen, so mögen die Geistlichen als Volkslehrer sie berichtigen, wie sie auch durch Pflege der katholischen Gefangenen- und Entlassenenfürsorge dafür sorgen müssen, daß der Gnadenakt, den die Obrigkeit gegenüber einem gebesserten Gefangenen übt, wirksam sei und bleibe.

So sehr sich auch der Staat bemüht, seine Rechtsbrecher vor dem Strafhouse zu bewahren, so unvermeidlich ist es bei dem Meere von Verbrechen und bei ihrer oftmaligen Schwere, bei der Verwahrlosung vieler Straffälligen, nicht zuletzt bei

⁷ *Wüllner*, Kurze Einführung in die Soziale Gerichtshilfe, Zentrale d. kath. Männerfürsorgevereins Paderborn, 1927.

der Gemeingefährlichkeit mancher, von deren Verurteilung zum Strafhause abzusehen. Man bedenke nur, daß, wie oben erwähnt, im Jahre 1926: 589 611 Personen wegen Vergehen und Verbrechen abgeurteilt wurden, davon 500 267 Männer, 24 066 Jugendliche, 160 102 Vorbestrafte. Wegen Mord und Totschlag hatten sich 574 Personen (490 Männer, 9 Jugendliche, 251 Vorbestrafte) zu verantworten, wegen gefährlichen Körperverletzungen 32 146 Personen (30 354 Männer, 1248 Jugendliche, 8758 Vorbestrafte), wegen Sittlichkeitsvergehen und -verbrechen 16 441 Personen (13 904 Männer, 1225 Jugendliche, 6072 Vorbestrafte), der 95 347 Diebstähle, der 534 Brandstiftungen und anderer Delikte gar nicht zu gedenken.

Wer den Entwurf eines Strafvollzugsgesetzes⁸ (= EntwStVG.) vom 9. September 1927, das fürderhin dem Strafvollzug in Deutschland eine einheitliche reichsrechtlich festgelegte Form geben will, nachdem dies bisher nur in geringem Umfang der Fall war, einer Durchsicht unterzieht, wird auf den ersten Blick finden, daß der Gesetzgeber von hohen sittlichen und erzieherischen Idealen geleitet ist in seiner Sorge für die der Freiheit beraubten Rechtsbrecher. „Durch den Vollzug der Freiheitsstrafe sollen die Gefangenen, soweit es erforderlich ist, an Ordnung und Arbeit gewöhnt und sittlich so gefestigt werden, daß sie nicht rückfällig werden.“ Diesen § 64 stellt der Entwurf an die Spitze des 5. Titels des Zweiten Buches EntwStVG., der von der Behandlung der Gefangenen handelt und zeigt damit, daß er die Resozialisierung der Rechtsbrecher durch Erziehung (das besagt doch das „sittlich so gefestigt werden“) zum Ziele der Freiheitsstrafe gemacht wissen will. Wenn auch nicht zu verkennen ist, daß der Staat schon dann das Erziehungsziel⁹ für erreicht erachtet, wenn der Rechtsbrecher zu legalem Verhalten dem Staatsgesetze gegenüber geschickt und fähig gemacht worden ist, so ist dies vom staatlichen Standpunkte aus begreiflich, hat doch der Staat nur das bonum commune zu pflegen, die Sittlichkeit und die Erziehung nur insoweit, als es das Allgemeinwohl fordert. Die Mittel, die zur Erreichung dieses Zieles dienen sollen, zeigt der Entwurf in den weiteren Vorschriften des 5. Titels, namentlich auch im 17. Titel, der von der Entlassenenfürsorge handelt, auf.

Die Gefängnispädagogik, wie sie durch den EntwStVG. vorgeschrieben wird, hat vor allem mit der Tatsache zu rechnen, daß der Inhaftierte nicht bloß Mensch ist, sondern auch ein Mensch mit Rechten, ein Freimann, dessen Rechtsstellung allerdings gemindert ist um den Inhalt der Strafe. Es ist das Verdienst von Professor *Freudenthal* in Frankfurt, dieser Auffassung von der rechtlichen Stellung des Gefangenen eine Gasse gebrochen zu haben¹⁰. Der Gefangene

⁸ Heymanns Verlag, Berlin.

⁹ Das vom Staate angestrebte Erziehungsziel ist auch aus § 41 EntwStGB. ersichtlich („gesetzmäßiges und geordnetes Leben“).

¹⁰ Vgl. Rektoratsrede: Die staatsrechtliche Stellung des Gefangenen, gehalten zu Frankfurt 1910.

kennt aus ihm zugänglichen Bestimmungen des Strafvollzugsrechtes (Auszüge aus der Dienst- und Hausordnung) den Umfang der Rechte, die ihm auch im Strafvollzug verblieben sind, die ihm durch sein Verhältnis zum Staat als Gefangener wurden, und wird sie zu schätzen und zu wahren wissen. Darum ist erste Richtlinie der pädagogischen Arbeit im Strafhaus: „Die Gefangenen sind ernst, gerecht und menschlich zu behandeln. Ihr Ehrgefühl ist zu schonen und zu stärken“ (§ 65, Abs. 1 EntwStVG.). Der gleiche Paragraph macht die gleichmäßige Behandlung aller Gefangenen zur Pflicht und entrückt Schärfungen und Milderungen des Strafvollzugs der Willkür der Verwaltung.

Der zweite Grundsatz in der erzieherischen Behandlung der Gefangenen ist der, daß vor allem deren körperlich-geistige Integrität gewahrt und gefördert werden muß. Es ist vor allem gegen geistige Erschlaffung und Stumpfheit anzukämpfen. Wie soll denn ein Mensch in der Freiheit sich zurechtfinden und bewähren, wenn er verkümmert aus dem Gefängnis kommt? Deshalb ist im EntwStVG. Sorge getragen, daß die Gefängnishygiene allen billigen Anforderungen entspricht und daß ein geordneter ärztlicher Dienst in jedem Gefängnis eingerichtet sei (§§ 99 ff.). Aus Sorge für die geistige Gesundheit wird denn auch die Haftform der Gemeinschaftshaft am Tage (§§ 58 ff.) bevorzugt, wird der Verkehr mit der Außenwelt in Form des Briefes (§ 124 ff.), des Besuchsempfangs (§ 122), der Zeitung und des Buches (§ 199) in gewissem Sinne gefördert, und es bestimmt § 121: „Die geistige und seelische Hebung der Gefangenen soll, besonders in Anstalten, in denen eine größere Zahl von Gefangenen längere Freiheitsstrafen verbüßt, durch Vorträge und Vorführungen vornehmlich belehrenden Inhaltes und musikalische Darbietungen gefördert werden.“

Der dritte Grundsatz ist, daß durch Seelsorge und Unterricht direkt erzieherisch auf die Gefangenen eingewirkt werde. Zu dem die Seelsorge in den Strafanstalten regelnden § 115 sagt die BegrEntwStVG. (S. 66 f.): Den Religionsgesellschaften in der Seelsorge und in der Vornahme religiöser Handlungen „jede Förderung zuteil werden zu lassen, ist vom Standpunkt des Strafvollzugs dringend gewünscht“. Gerade in der Gefangenschaft wächst das Bedürfnis nach seelsorgerlichem Zuspruch, und der sittliche Einfluß der Seelsorge ist für die innere Aufrichtung und Festigung der Gefangenen von hohem Wert. Demgemäß bestimmt der Entwurf, daß keinem Gefangenen der Zuspruch eines Geistlichen seines Bekenntnisses versagt werden darf, und hebt weiter hervor, daß für die Angehörigen der christlichen Kirchen und des jüdischen Glaubens geordnete Seelsorge zu vermitteln ist (§ 115, Abs. 1, 2). Bezüglich des Unterrichtes gilt (§ 116), daß die Zeit der Gefangenschaft dazu zu benutzen ist, den Gefangenen die Kenntnisse zu vermitteln oder zu erhalten, die sie in Freiheit zu einem geordneten Leben brauchen, ihre Bildung zu erweitern und sie nicht zuletzt bereit und geschickt zu machen, sich ins Volksganze aus Überzeugung einzugliedern.

Vierter Grundsatz ist, daß der Gefangene in der Anstalt dauernd mit nütz-

licher und erziehlicher Arbeit beschäftigt wird (§ 78 ff.), daß er durch Arbeit zur Arbeit erzogen werde.

Fünftens endlich soll die Erziehungsarbeit durch Fürsorge für die aus der Strafhaft Entlassenen fortgesetzt und in ihrem Bestande erhalten werden. Der Fürsorge ist deshalb ein besonderer Titel, der 17. des Zweiten Buches, gewidmet. Nach § 240 ist die Fürsorge eine gemeinsame Angelegenheit des Staates und der Gesellschaft. In der Anstalt haben sich „die Anstaltsbeamten“ mit ihr zu befassen, und, wenn Fürsorger oder Amtshelfer bestellt sind, „vornehmlich“ diese (§ 241). Der ganze Tenor des 17. Titels geht dahin, die Fürsorge möglichst zu verstaatlichen. Die BegrEntwStVG. (S. 94) gibt die Begründung: „Die Grenzen, die der staatlichen Einwirkung auf dem Gebiete der Entlassenenfürsorge gezogen sind, haben es mit sich gebracht, daß hier bis in die jüngste Zeit hinein so gut wie alles der freien Liebestätigkeit überlassen worden ist. Der hingebenden und aufopfernden Arbeit, welche die Gefängnisgesellschaften, die Vereine zur Besserung entlassener Strafgefangener und nicht zuletzt die großen konfessionellen Organisationen viele Jahrzehnte hindurch geleistet haben, ist auf das dankbarste zu gedenken. Mit besonderem Dank ist auch festzustellen, daß nach den schweren Störungen, welche durch die Geldentwertung die freie Liebestätigkeit auch auf diesem Gebiete erleiden mußte, dieses Werk der Menschenliebe mit aller Kraft wieder aufgenommen worden ist, sobald es die Verhältnisse nur irgend gestatteten. Aber die Aufgabe ist zu gewaltig, als daß sie namentlich unter den heutigen Verhältnissen allein durch private Fürsorge gelöst werden könnte. Der Staat muß zu seinem Teile mithelfen. Auf Grund dieser Erkenntnis ist man mehr und mehr dazu übergegangen, mit staatlichen Mitteln und staatlichen Einrichtungen die Fürsorgetätigkeit zu unterstützen. Die Länder haben in ihren Haushalten Summen ausgeworfen, die zur Förderung privater Entlassenenfürsorge bestimmt sind. Einige Länder haben es unternommen, die Entlassenenfürsorge staatlich zu organisieren. So besteht in Bayern eine staatliche Hauptstelle für Gefangenenfürsorge beim Gefängnis in Nürnberg; sie wird demnächst zu einem selbständigen Obsorgeamt verbunden mit einem Obsorgeheim umgewandelt. Auch in Sachsen sind auf Grund des Wohlfahrtspflegegesetzes, das die Strafantlassenenfürsorge ausdrücklich als Aufgabe des Staates anerkennt, staatliche Einrichtungen geschaffen.“

Diese kurze Übersicht über die Grundsätze der Gefängnispädagogik des EntwStVG., die heute in den deutschen Strafhäusern allgemein gehandhabt werden, zeigt, daß wir es durchaus nicht mit einer „christlichen Erziehung“ zu tun haben. Diese würde das Ziel höher stecken, nicht bloß eine Resozialisierung, sondern eine Reorganisation der Rechtsbrecher anstreben, sie würde die Religion zur Grundlage des Erziehungswerkes machen — *timor Domini initium sapientiae* —, sie würde Grundsätze der Askese mit dem Strafvollzug zu verbinden suchen. Wir sehen auch aus dem Entwurf mit seiner starken Betonung der Rechte selbst der Unerzogenen, mit seiner Vorliebe für die Erziehung

in Gemeinschaft für die Gemeinschaft, mit seiner Hereinnahme der modernen Körperkulturbewegung in das Gefängnis, daß er die Prinzipien fortgeschrittenster weltlicher Pädagogik sich in weitgehendem Umfang angeeignet hat. Und doch ist zu sagen, daß die Erziehungsgrundsätze des Entwurfs, wenn sie richtig verstanden und weise gehandhabt werden, zumal die Religion aus dem Strafhaus nicht verbannt ist, sondern sich vielmehr in geachteter Stellung vorfinden soll, die Möglichkeit zu einem Erziehungswerke hohen Ranges bieten. Schließlich sind es doch eminent christliche Gedanken, die Menschenwürde und die Menschenrechte auch des ethisch Verkümmertsten in Gesinnung und Tat zu ehren und zu achten, durch Sorge für den Leib der Seele ein brauchbares Instrument zu schaffen, durch Geistesbildung dem Verständnis für die hohen Lehren der Religion vorzuarbeiten, hilflose Menschen mit fürsorgender Hand empor zu führen in das Hochland der Vollwertigen, endlich Freude hinein zu tragen in das mauerumwehrte Haus der Trauer. Man darf sich zu diesen Grundsätzen ruhig bekennen, auch wenn sie mancherorts und manchmal dazu führten, daß Sport und Spiel im Übermaß in den Gefängnissen gepflegt wurden und dem Strafhaus den heiligen Ernst nahmen, der ihm zweckmäßig eigen sein muß; auch wenn man schon glaubte, daß Kabarettsaufführungen dazu geeignet wären, an der sittlichen Hebung und Festigung der Gefangenen mitzuarbeiten. Mißbräuche von Grundsätzen beweisen, wie schon betont wurde, nichts gegen deren inneren Wert, sie können nur dazu treiben, diese Mißbräuche zu bekämpfen und unmöglich zu machen.

Aus dieser Einstellung heraus hat *Verf.* versucht, in seiner Schrift „Strafvollzug und Erziehung“¹¹ den Nachweis zu führen, daß letztes Ziel der Freiheitsstrafe auch nach christlichen Grundsätzen die Erziehung der Rechtsbrecher sein soll. Er suchte darzutun, wie die modernen Prinzipien der Straferziehung eine Durchführung finden können, die in keiner Weise dem Wesen des Gefängnisses und der Ethik des Christentums widerspricht, ihnen vielmehr entspricht. Auf der Augsburger Tagung des Vereins der deutschen Strafanstaltsbeamten im Juni 1927 hat er gezeigt, wie selbst die Gemeinschaftserziehung im Gefängnisse¹² unbeschadet unserer Grundsätze möglich sein kann. Dort hat Strafanstaltsdirektor *Kölblin* (Freiburg) in seiner Rede „Erziehliche Behandlung im allgemeinen und progressiven Strafvollzug“¹³ ein Wesensbild moderner Strafhausepädagogik entworfen, das die Tragbarkeit ihrer Grundsätze durchaus dargelegt hat. Schriften, wie *Bondy*, Pädagogische Probleme im Jugendstrafvollzug¹⁴ und das Sammelwerk *Frede-Grünhut*, Reform des Strafvollzuges¹⁵, die durchaus liberalen Geist atmen, aber von hoher wissenschaftlicher Warte aus,

¹¹ Caritasverlag, Freiburg 1926.

¹² Blätter für Gefängniskunde, Heidelberg, 58. Bd. 2. Heft, 260 ff.

¹³ Blätter für Gefängniskunde, a. a. O. 170 ff.

¹⁴ Bensheimer, Mannheim 1925.

¹⁵ De Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1927.

getragen von edler Menschenliebe und gewillt, auch uns gerecht zu werden, an das Problem der Gefängnispädagogik herantreten, zeigen, daß wir uns recht gut mit der fortschrittlichen Bewegung auseinandersetzen und mit ihr manches Stück Weges gemeinsam zurücklegen können. Nur dürfen wir nicht abseits stehen, sondern wir müssen mitarbeiten.

So gerne wir anerkennen, daß der EntwStVG. gesunde Grundsätze der Erziehung aufstellt und Verständnis für die Belange der Seelsorge hat, so sehr bedauern wir seinen § 33, der in Abs. 1 bestimmt: „Geistliche sind nach Bedarf im Haupt- oder Nebenamt zu bestellen oder durch Vertrag zu verpflichten, es sei denn, daß nach der in einem Lande getroffenen Regelung von Übernahme der Seelsorge durch die Anstaltsverwaltung abgesehen ist.“ Wir müssen von unserem Standpunkte aus die Muß-Vorschrift wünschen, daß an allen größeren Anstalten (mit etwa 150 Katholiken und mehr), ein Anstaltspfarrer bestellt wird. Es sollte im Deutschen Reiche kein Land geben dürfen, das größere Gefängnisse ohne hauptamtlich angestellte Geistliche hat.

§ 115 EtnwStVG. bestimmt, daß für die großen Bekenntnisse „geordnete Seelsorge“ zu „vermitteln“ ist. Geordnete katholische Seelsorge ist in einem größeren Gefängnisse aber nur dort zu finden, wo Sonn- und Feiertags regelmäßig heilige Messe mit Predigt abgehalten wird; wo nach Bedarf jederzeit, allgemein mindestens alle Vierteljahre, Gelegenheit zum Sakramentenempfang geboten ist; wo die heute allorts, erst recht aber im Gefängnisse unentbehrliche Einzel-seelsorge durchgeführt wird, deren Basis genaueste Kenntnis der Persönlichkeit der Seelsorgebefohlenen ist; wo der religiös-ethische Vortrag nicht fehlt, der in den freien Gemeinden seine Stellung im Verein oder in der Kongregation hat; wo das Apostolat der Presse, des guten Buches nicht mangelt; wo der Seelsorger die Möglichkeit hat, sich der seelischen Bedürfnisse seiner Beichtkinder in dem im C. J. C. can. 451 ff. beschriebenen Umfang anzunehmen; wo der Seelsorger Gelegenheit hat, genau wie in der freien Gemeinde bestimmend auf die Schaffung der religiös-ethischen Atmosphäre einzuwirken. Es mag nun Fälle geben, wo eine derart geordnete Seelsorge ohne Bestellung eines hauptamtlichen Anstaltspfarrers selbst in einem größeren Gefängnisse durchführbar ist, wenn z. B. sich am Orte des Gefängnisses ein Kloster befindet, das einen Geistlichen für die Strafanstalt frei stellt, doch das sind nur Ausnahmen. Die Regel muß sein und bleiben, daß jedes größere Gefängnis seinen Pfarrer hat. Ein nebenamtlicher Geistlicher wird nie und nimmer die Stellung im Beamtenkörper einer Anstalt einnehmen, die ein beamteter Anstaltspfarrer hat, er wird deshalb nie jenen zur Schaffung der religiösen Atmosphäre unentbehrlichen Einfluß gewinnen, den ein beamteter Geistlicher durch seinen Charakter als Beamter besitzt. Nur der hauptamtliche Pfarrer, der in der Gefängnisseelsorge seine Lebensaufgabe oder doch die Aufgabe längerer Zeit priesterlichen Wirkens erblickt, wird sich jene wissenschaftliche Bildung erwerben, die für die Anstaltsseelsorge, die letzten Endes Heilpädagogik und Heilseelsorge sein soll, Alpha und Omega ist.

Nur der hauptamtliche, absolut frei gestellte Pfarrer wird sich auch jene vollkommene Kenntnis der einzelnen Gefangenen in voller Hingabe an das Aktensstudium und an die Gefangenenbesuche erwerben, die für die Gefängnisseelsorge und nicht zuletzt für die individualisierende Gefangenenbehandlung, wie der moderne Strafvollzug sie fordert, unentbehrlich ist. Darum dürfte die Forderung zu Recht bestehen, daß die alte deutsche Tradition, an jeder größeren Strafanstalt einen hauptamtlichen Pfarrer zu bestellen, aus seelsorgerlichen und strafferzieherischen Gründen aufrecht zu halten sei¹⁶.

Ähnliche Ausstellungen wie bezüglich der beabsichtigten Regelung der Seelsorge haben wir bezüglich der Gefängnisfürsorge zu machen. Sie war bis zum Umsturz fast allorts Domäne der Geistlichen, entsprechend alter Tradition und der engen Verbindung zwischen Religion und Caritas¹⁷. Es muß auch gesagt werden, daß von den Geistlichen als Fürsorger mancherorts geradezu Glänzendes auf dem Gebiete der Entlassenenfürsorge geleistet wurde, weil die Ausbildung des Geistlichen in Pädagogik, Pastoral, Moralthologie, durch soziale Tätigkeit in der seelsorgerlichen Praxis ihn geradezu zum Fürsorger prädestinieren. Er ist auch die gegebene Verbindungsperson zwischen Gefängnisfürsorge und der hierzu nie entbehrlichen freien Liebestätigkeit. Deshalb ist nicht einzusehen, warum der Geistliche bei seiner besonderen Eignung für die Entlassenenfürsorge, zumal wenn nach § 241 EntwStVG. die Anstaltsbeamten alle, namentlich die Lehrer, sich der Fürsorge annehmen, selbst in größeren Anstalten als Hauptfürsorger abgesetzt werden und durch den weltlichen Fürsorger im Hauptamte ersetzt werden soll, wie es mancherorts üblich und wohl in der Entwicklungslinie der Grundgedanken des Entwurfs zur Gefängnisfürsorge gelegen ist¹⁸.

Bei der für die Erreichung des Erziehungszieles des Strafvollzugs geradezu ausschlaggebenden Bedeutung der Gefängnisfürsorge steht Verfasser auf dem Standpunkt, daß es heute keine größere Strafanstalt geben darf ohne eine „Abteilung für Fürsorge“ mit „amtlichen Fürsorgern“. „Nur wenn in der Anstalt dem Direktor eine Stelle zur Verfügung steht, von der er weiß, sie nimmt in planmäßig und nach besten Grundsätzen der Entlassenenfürsorge geordneter Weise die Entlassungsfürsorge in die Hand, nur dann wird die Entlassungsfürsorge in jener Intensität betrieben, wie es das Wohl der Zöglinge erheischt. In der Stelle des amtlichen Fürsorgers ist der feste Pol gegeben, um den die ganze Fürsorgearbeit kreist, in ihm und seiner Arbeit erhält die Fürsorgearbeit der zur Fürsorge verpflichteten Beamten die notwendige Zentralisation, von ihm gehen neue Impulse zur Fürsorge aus, er erwirbt sich pflichtgemäß die notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten für das Amt des Fürsorgers¹⁹.“

¹⁶ Vgl. Gutfleisch, Strafvollzug usw., a. a. O. 81 ff.

¹⁷ Derselbe, a. a. O. 95 ff.

¹⁸ Vgl. Többen, Die Jugendverwahrlosung und ihre Bekämpfung, Münster 1927, 742 ff.

¹⁹ Gutfleisch, Blätter für Gefängniskunde, a. a. O. 266.

Diesen Standpunkt vertrat *Verf.* auf der Ausgburger Tagung bezüglich der Fürsorge in den Jugendstrafanstalten, er vertritt ihn allgemein für jede größere Strafanstalt, und es dürfte sicher sein, daß in Anwendung dieser Grundsätze der Gefängnisfürsorge das Wesentliche und das vollauf Genügende gegeben ist. Er geht damit wesentlich über *Többen*²⁰ hinaus, der als guter Kenner der Verhältnisse die Bestellung eines hauptamtlichen Fürsorgers selbst bei größeren Anstalten als i. a. „nicht empfehlenswert“ bezeichnet, „da grundsätzlich alle Anstaltsbeamten sich der Fürsorge widmen sollen“.

Wenn wir als selbstverständlich es voraussetzen, daß der Anstaltsdirektor sich die spezielle Leitung der so außerordentlich wichtigen Fürsorgeabteilung vorbehält, wenn wir ferner voraussetzen, daß sie eine vollwertige Dienstordnung und einen ausreichenden, gut qualifizierten Bureaubeamtenapparat hat, dann ist nicht einzusehen, warum nicht die Geistlichen einer Anstalt und in ihrer Vertretung — in Abwesenheit oder bei Dissidenten — die Lehrer als amtliche Fürsorger fungieren sollten. Die Frage, ob im modernen Strafvollzug des paritätischen Staates die Geistlichen als Fürsorger weiterhin amtieren sollen, ist letzten Endes eine Organisationsfrage, deren Lösung hier angegeben sein dürfte. Klar kommt die Fürsorgepflicht und das Fürsorgerecht des Staates dadurch zum Ausdruck, daß die Oberleitung der Fürsorge in Händen des Direktors liegt, ferner dadurch, daß eine Art Fürsorgeamt geschaffen ist, bei dem der Staat die Geistlichen als seine, als „amtliche Fürsorger“ bestellt, während die Parität dadurch gewahrt wird, daß bei Dissidenten und auch wohl bei solchen, die sich vom Pfarrer nicht befürsorgen lassen wollen, der Lehrer als Fürsorger amtiert. Bei dieser Regelung dürften auch die Bedenken *Bondys*²¹ gegen die Forderung des *Verfassers*, daß der Geistliche der Fürsorger sein soll, schwinden, da hierbei kein „unbegründetes Übergewicht der Kirche in der rein staatlichen Einrichtung des Strafvollzugs“ gegeben wäre.

Weit gewichtiger ist freilich ein anderes Bedenken, das ein langjähriger, erfahrener, kenntnisreicher und eifriger Gefängnisseelsorger so formuliert: durch die Fürsorgetätigkeit des Geistlichen wird die Gefängnisseelsorge materialisiert. Ohne Zweifel bringt die Fürsorgetätigkeit eine Menge von Arbeiten mit sich, so z. B. die Herbeischaffung von dem Gefangenen abhandengekommenen Effekten, die wenig zum geistlichen Amte passen wollen. Mit der Nachfürsorge an Entlassenen sind z. B. auch Reisen verbunden, die den Geistlichen von der Seelsorgetätigkeit in unerlaubtem Ausmaße abhalten können, so daß unter der Caritas die Cura animarum Not litte. Ferner macht die Fürsorge Reisen an Orte nötig, an die sich ein Geistlicher kaum begeben kann. Dagegen ist zu sagen, daß an der Abteilung für Fürsorge gerade aus diesen Gründen Beamte anzustellen sind, die dem Geistlichen derartige Arbeiten abnehmen müssen, wie

²⁰ Jugendverwahrlosung, a. a. O. 742.

²¹ in *Frede-Grünhut*, a. a. O. 242.

ihm allenfalls ein Hilfsgeistlicher beizugeben wäre, der ihn bei großer Inanspruchnahme durch die Fürsorge in der Seelsorge und in der Fürsorge unterstützen müßte. So würde auch, nebenbei bemerkt, allmählich ein Stab von Hilfsgeistlichen herangebildet, aus dem sich die Anstaltspfarrer rekrutieren könnten, was dem Strafvollzug nur frommte.

Wir sehen, der gemachte Einwand ist, so beachtlich er auch sein mag, nicht geeignet, den Verfasser von seiner Ansicht abzubringen, so wenig wie dieser: es würden manche Gefangene, wenn der Pfarrer die Fürsorge, die ihnen so viele Vorteile bietet, handhabt, zur Heuchelei erzogen. Es ist nicht einzusehen, daß sie weniger zur Heuchelei sich versucht sähen, wenn ein anderer weltlicher Beamter Fürsorger ist, da die Fürsorge immer und in jedem Falle von geordnetem Verhalten der Gefangenen in der Anstalt abhängig sein muß. Im übrigen werden mit einem jeden nur einigermaßen für sein Amt geeigneten Pfarrer die Gefangenen bald die Erfahrung machen, daß er hinter Masken schaut und nichts so sehr verachtet als Heuchelei in jeder Form.

Und noch aus einem ganz gewichtigen Grunde müssen wir für die innige Verbindung der Fürsorge mit der anerkanntermaßen²² auch im staatlichen Interesse liegenden Gefängnis-seelsorge eintreten. Man lerne einmal aus der Lektüre von Schriften wie *Kautz*, *Im Schatten der Schlote*²³, *Piechowski*, *Proletarischer Glaube*²⁴, *Dehn*, *Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend*²⁵ die Einstellung des Großteiles der Belegschaft eines Gefängnisses zu Religion, Kirche und Seelsorge kennen, und man wird nicht mehr daran zweifeln, daß der Gefängnispfarrer gerade durch die Liebestätigkeit der Religion die Wege bereiten muß. „Vor den heidnischen Menschen der Großstadt (und die bevölkern die Gefängnisse! Anm. d. Verf.) ist Apologetik des Wortes fruchtlos. Sind Vorträge aus der Geschichte wie chinesisches Schauspiel! Papier! Damit deckt man keinen Tisch! Damit düngt man keinen Garten! Damit heilt man kein Fieber! Wir brauchen kongeniale Kräfte, die diesen Menschen eingehen... Nur eines werden sie begreifen: die an eigenem Leib, an eigener Seele, an eigener Not erlebte Güte dieser Religion in ihren Vertretern²⁶.“ Und wie kann ein Gefängnisgeistlicher Anspruch machen auf den Ehrentitel Pfarrer, Pastor oder auch nur auf den eines Christen, wenn er sich im Gefängnis beschränkt sehen soll auf die mere spiritualia, wie es der Plan vieler ist? „Ich scheue mich daran zu erinnern, welche Rolle das Evangelium der karitativen Arbeit zuweist. Ich fürchte die Abgegriffenheit der alten Worte. Aber es ist doch so, daß unser Herr und Meister immer wieder neben das Gebot der Gott-

²² BegrEntwStVG. zu § 115 S. 66.

²³ Einsiedeln 1926.

²⁴ Furche-Verlag, Berlin 1928.

²⁵ Furche-Verlag, Berlin 1926.

²⁶ Dr. *Sonnenschein* auf dem Dortmunder Katholikentag. Siehe 66. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Dortmund, Dortmund, Lensing 1927, S. 128.

verbundenheit das Gebot des Menschendienstes gesetzt hat. Der Schriftgelehrte schrieb gerade eine Doktorarbeit über das Wesen des Judentums. Das war gerade die Preisaufgabe. Schon gut! Im Angesichte Jahves wandeln! Natürlich! Das ist die charakteristische Silhouette der Orthodoxen! Vor Gott stehen. Vom Hahnenschrei des Morgens bis zur Abendröte der Nacht! Vor ihm wandeln! Größeres kann kein Israelit seinen Kindern mit ins Leben geben. Aber der Meister zwingt diesen Rabbiner, der die Bücher Moses auswendig weiß, auch die andere Stelle herzusagen. Da steht ein zweites Gebot. Dieses ist dem ersten gleich zu stellen. Das Gebot vom Mitmenschen, dem man helfen soll! Es heißt sogar: lieben soll. Dieses ist die Erfüllung. Bleibt mir weg mit den Hymnen Davids! Bleibt mir weg mit den Tänzen auf Sion! Bleibt mir weg mit dem Zehnten an den Tempel! Wenn du die Nutzenanwendung für deine nächste Nachbarschaft nicht ziehst! Dir nützt keine Fahrt nach Konnersreuth! Dir nützt kein Pilgerzug nach Lourdes, wenn du daheim ein ekelhafter Egoist bist! Wenn du dich nicht vor dem Antlitz des Mitmenschen neigst! In ihm den ewigen Gott irgendwie verehrst. So hat er gesagt²⁷.“

Fürsorge und Seelsorge im Gefängnisse Hand in Hand! Das muß unsere Devise sein und bleiben. *Boventer*²⁸ sagt dies klar und knapp, wenn er schreibt: „Wie der Mangel an sozialer Gesinnung, mißliche, persönliche wie allgemein wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse mehr oder minder bei den Schäflein seiner (d. i. des Gefängnispfarrers) Herde Mitursache des Rechtsbruches und des Verbrechenens sowie Hindernisse dauernder Besserung sind, so muß der Hirt dieser antisozialen Herde durch seine Seelsorge den rechten sozialen Geist wieder wecken und stärken und andererseits durch seine Fürsorge sie sozial heben und soweit wie möglich die Hindernisse zu entfernen suchen, welche der sozialen Rehabilitierung Schwierigkeiten bereiten würden.“

Hierbei soll nicht verkannt werden, daß die Gefängnisfürsorge allmählich Ausmaße annehmen wird, denen ein Pfarrer neben seiner eigentlichen geistlichen Tätigkeit nicht mehr als einziges Fürsorgeorgan wird genügen können. Ich glaube nicht, daß sich von geistlicher Seite Widerspruch erheben wird gegen hierdurch nötig werdende Fürsorgeorganisationen in den Direktionen der Anstalten, wenn sie nur den Pfarrer als Fürsorger nicht ausschalten, sondern ihn in der Ausübung seiner Fürsorgearbeit, zu der ihn sein geistliches Amt verpflichtet, unterstützen.

Daß den Wünschen der Geistlichen bezüglich der Fürsorge an den Gefangenen weitestgehend entsprochen werde, daran hindert der Entw.StVG. nicht. Gemäß seinem § 241: „Die Fürsorgearbeit hat bereits während der Strafzeit einzusetzen; sie liegt den Anstaltsbeamten und, wenn Fürsorger und Anstaltshelfer bestellt sind, vornehmlich diesen ob,“ kann man, wo immer es

²⁷ *Sonnenschein*, a. a. O. 127.

²⁸ *Boventer*, *Karitas und Kerker*, Freiburg 1926, 32.

angeht, den Geistlichen die Fürsorge lassen, aber auch bei Bestellung hauptamtlicher Fürsorger wird ihre fürsorgende Tätigkeit keine Hinderung erfahren dürfen, soll ja diesen die Fürsorge nicht ausschließlich, sondern nur vornehmlich obliegen²⁹.

Damit möchte Verfasser seine Ausführungen schließen und eine Frage beantworten, die vielen bei der Lektüre sich aufgedrängt haben wird, die Frage, inwieweit die erzieherische und namentlich seelsorgerliche Einwirkung auf die Gefangenen von Erfolgen begleitet sein dürfte. Der erfahrene evangelische Gefängnisseelsorger Pastor D. Dr. jur. et phil. *Heinrich Seyfarth* in Hamburg beantwortet sie in seinem neuesten, höchster Beachtung werten Buche „Probleme des Strafwesens“³⁰ dahin, daß sich das schwer beurteilen lasse. „Daß während der Gefangenschaft viele Leute zugänglich sind und für Höheres gewonnen werden, ist Tatsache; aber daraus darf man nicht ohne weiteres schließen, daß diese guten Regungen nun auch in der Freiheit vorhalten. Die Rückfallstatistik könnte einen entmutigen, wenn nicht hin und wieder Briefe von Entlassenen einem die Gewißheit gäben, daß doch manches Wort auf guten, fruchtbaren Boden fällt. Es ist immer ‚Saat auf Hoffnung‘, die der Gefängnisgeistliche ausstreut. Im großen und ganzen dürfte Prof. Dr. *Kriegsmann* das Rechte getroffen haben, wenn er in seiner Einführung in die Gefängniskunde schreibt: „Der Erfolg der geistlichen Einwirkung entzieht sich jeder genaueren Feststellung. Die Erfahrungen der Gefängnisgeistlichen bestätigen die Tatsache, daß das Gros der Sträflinge dem kirchlichen Leben völlig entfremdet ist, daß es dem Christentum und jeder religiös-sittlichen Lebensanschauung skeptisch oder mit ausgesprochener Abneigung gegenübersteht. Allein zugleich haben jene Erfahrungen gezeigt, daß das, was an religiösen Werten an die Gefangenen herangebracht wird, häufiger als man es erwarten sollte, eine tiefe und ehrliche Resonanz findet. Der Ernst der Strafzeit, die Eintönigkeit des Lebens in der Strafe, die Stille des Zellenlebens räumt manche der Hemmungen hinweg, die der kirchlichen Arbeit in der Gemeinde entgegenstehen. Gewiß ist die Gefahr der Heuchelei nicht von der Hand zu weisen; allein es wäre durchaus verkehrt, nur von scheinbaren Erfolgen der geistlichen Arbeit zu sprechen, sie wird stets mehr in die Tiefe als in die Breite, mehr auf den einen oder anderen einzelnen als auf die Masse einwirken; daß ihr aber Erfolge vielfach zuteil werden, haben selbst die schärfsten Kritiker unseres Strafvollzugs nicht zu leugnen gewagt.“

²⁹ Vgl. *Gutfleisch*, Neunundneunzigster Jahresbericht der Rheinisch-Westfälischen Gefängnis-Gesellschaft über das Jahr 1927. Düsseldorf, im Selbstverlag der Gesellschaft, 52 ff. *Derselbe*, „Fürsorger, Seelsorger und Lehrer im System der Gefangenenfürsorge“, in „Freie Wohlfahrtspflege“. Vahlen, Berlin, 3. Jahrg., Heft 8, 305 ff.

³⁰ Berlin, Carl Heymanns Verlag, 1928, 147 f.

Das proletarische Freidenkertum der Gegenwart und unsere Seelsorge.

Von Dezerent Dr. Konrad Algermissen, M.Gladbach (Volksvereinszentrale).

In seinem Werk „Die Brüder Karamasow“ läßt *Dostojewskij* den Groß-Inquisitor zu dem um das Jahr 1500 auf der Erde wieder erschienenen Christus sprechen: „Du sagtest: ‚Der Mensch lebt nicht vom Brot allein.‘ Aber laß dir sagen: Gerade dieses irdischen Brotes wegen wird sich der Geist der Erde noch einmal gegen dich auflehnen und dich überwinden. Laß dir sagen: Nach Jahrhunderten wird die Menschheit durch den Mund ihrer Weisen die Wahrheit verkünden: ‚Es gibt keine Sünder und Verbrecher. Es gibt nur Hungerige.‘ Mit diesem Bannerspruch werden sie gegen dich ausrücken und dein Heiligtum zerstören. An Stelle deines Tempels werden sie ein neues Bauwerk errichten, einen neuen babylonischen Turm.“ —

Der geniale russische Dichter hat an dieser Stelle nicht nur die Entwicklung seines eigenen Vaterlandes vorausgeschaut, sondern die Entwicklung des Proletariates überhaupt, wie sie heute besonders durch die Bestrebungen des proletarischen Freidenkertums gefördert wird. Der Geist der Erde lehnt sich auf gegen den Geist Gottes. An Stelle des christlichen Tempels sucht man einen zweiten babylonischen Turm zu errichten, indem man der theozentrischen Kultureinstellung eine ganz und gar nur diesseitig orientierte anthropozentrische Endkultur gegenüberstellt. Man sucht diese Kultur zu schaffen auf der Unterlage des Kampfes ums tägliche Brot, dessen Sorge den Massen ja zunächst näher liegt als irgendwelche Ideale. Der weltanschauliche Kampf des Marxismus wird dem ökonomischen ein- und untergeordnet. Dieser weltanschauliche Kampf selber wird mit feinem Einfühlen in die geistige Zeitströmung geführt¹. Durch Verbindung der marxistischen Weltanschauung mit dem Gemeinschaftsleben und dem täglichen Leben überhaupt sucht man das tiefere Sehnen des Menschenherzens, das gerade in unserer Zeit wieder lebendiger geworden ist, zu befriedigen. Auch der freidenkerische Proletarier sieht einen Zweck seines Lebens und ein letztes Ziel vor sich: die Schaffung einer glücklichen Menschheit durch Selbsterlösung derselben, durch Vernichtung aller lebenszerstörenden und reaktionär gerichteten Kräfte. Er glaubt an dieses letzte Ziel mit jener Inbrunst, mit der

¹ Vgl. meine Ausführungen hierüber im 4. Heft des letzten Jahrgangs vorliegender Zeitschrift. Jene Ausführungen bedürfen einer kleinen Ergänzung. Die auf S. 312 vermutungsweise niedergeschriebene Ziffer über die Kirchnaustritte in der Stadt Wien im Jahr 1927 ist nach den nunmehr vorliegenden genauen Zahlen noch zu niedrig. Es sind im Jahr 1927 in der Stadt Wien allein aus der katholischen Kirche 28285 ausgetreten. — Die auf S. 313 angeführte Ziffer der Leichenverbrennungen in Berlin bezieht sich selbstverständlich nur auf einen Berliner Bezirk. Die erste Stadt, in der die Verbrennungen die Erdbestattungen übertrafen, war Zürich, wo bereits im Jahr 1925 den 1177 Erdbestattungen 1234 Einäscherungen gegenüberstanden.

der Christ an das jenseitige Endziel glaubt. Er opfert dafür. Dieses letzte Ziel gibt ihm die Kraft, die sonst nur tiefste religiöse Ideen zu geben vermögen. In diesem Sinne schreibt Neurath: „Die aus dem Marxismus sich entwickelnde proletarische und sozialistische Weltanschauung ist umfassend genug, um eines Menschen ganzes Fühlen, Denken, Streben zu umspannen. Innerhalb der Arbeiterbewegung und der kommenden sozialistischen Gemeinschaft kann ein Mensch seine Sehnsucht nach Hingabe an Überindividuelles, nach Liebe befriedigen, ohne dazu religiöser Gesinnung zu benötigen².“

1. Die Behandlung des Sozialismus und der Sozialisten in der Seelsorge.

Das proletarische Freidenkertum, die Weltanschauungsorganisation des Sozialismus, bildet somit den direkten Gegenpol zum Christentum. Es stellt in der wissenschaftlichen Begründung und systematischen Durchführung einer reinen Diesseitskultur die äußerste Entwicklungsphase jener anthropozentrischen Kulturwelle dar, die bei der Renaissance ihren Ursprung nimmt. Diese Wahrheit, daß Sozialismus als Weltanschauung und Christentum sich tatsächlich wie Feuer und Wasser gegenüberstehen, muß uns unter allen Umständen klar vor Augen sein. Hier kann es keinen Kompromiß geben. Und es ist unklares Schwärmerium, zwischen Marxismus und Christentum gemeinsame religiöse Grundmotive auffinden zu wollen, auf denen in irgendeiner Hinsicht eine Aussöhnung möglich wäre — solange man überhaupt noch den Begriffen ihren Inhalt läßt und keine Spiegelfechterei mit Worten treibt. Mit erfreulicher und erfrischender Deutlichkeit betonen die Organe des proletarischen Freidenkertums, „Der Freidenker“, „Der Atheist“ u. a., diese Wahrheit fast in jeder Nummer. Mit aller Schärfe und Klarheit wendet „Der Freidenker“ in dem Leitartikel der ersten Nummer des Jahrganges 1928 sich gegen andersdenkende Kreise im Sozialismus: „Mögen *Radbruch* und *Sollmann* zehnmal das Gegenteil behaupten, so bleibt dennoch das Wort *Bebels* wahr: ‚Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Wasser und Feuer. Und wir Freidenker werden nie ruhen, bis wir diese Erkenntnis zum Gemeingut aller klassenbewußten Arbeiter gemacht haben. Denn nicht die Ewigkeit löst die Rätsel dieser Zeit; sondern die Befreiung der Arbeiterklasse kann nur das Werk der Arbeiter selber sein³.“

Daß es tiefer schauende Köpfe im Sozialismus gibt, die erkennen, wie wenig eine reine Diesseitseinstellung das letzte Sehnen der Menschenseele befriedigt, wie wenig sie die Rätsel des Lebens löst, und wie wenig sie imstande ist, zu jener Gesinnung zu erziehen, ohne die eine Gemeinschaft, wie sie der Sozialismus erstrebt, dauernd unmöglich ist, wissen wir sehr wohl. Diese Männer sind stärker von jener Geistesströmung der Gegenwart erfaßt, die aus der rationalistischen

² O. Neurath, *Lebensgestaltung und Klassenkampf*, 1928 in der von Max Adler herausgegebenen Schriftenreihe „Neue Menschen“.

³ „Freidenker“, 4. Jahrgang 1928, Nr. 1.

und materialistischen Einstellung der modernen Zeit heraus wieder nach höheren, ewigen Werten sucht. Solange aber der Abfall der Massen von Christus weiter-schreitet, solange das proletarische Freidenkertum von Jahr zu Jahr an Mit-gliedern zunimmt, wird der Widerhall, den die Worte dieser Männer bei den Massen finden, kein durchschlagender sein. Erst wenn es der Kirche gelingt, den Zusammenbruch aufzuhalten und die Massen wieder für jenseitige Ziele zu begeistern, werden die Ansichten jener Männer vielleicht eine Änderung des So-zialismus auch auf weltanschaulichem Gebiete zustandebringen. Dann würde man aber auch nicht mehr von sozialistischer Weltanschauung sprechen können. Es kann keine Losung geben: Marx und Christus. Es gibt nur die Alternative: Marx oder Christus.

Es ist gerade in Zeiten, wo begrüßenswerte wirtschaftliche und soziale Ziele des Sozialismus oder politische Parteikonstellation oder das tägliche Leben uns enger mit dem Sozialismus zusammenführen, eine seelsorgerische Notwendigkeit, die Gläubigen über diese Tatsache aufzuklären. Der Seelsorger muß sorgen, daß die Begriffe und Weltanschauungsfragen bei seinen Gläubigen nicht verwaschen und verschwommen werden. Sonst wird eine Arbeitsgemeinschaft auf wirt-schaftlichem, sozialem und politischem Gebiet leicht zum Verderben der Religion ausgehen. Diese Aufklärung vor der Gesamtgemeinde seitens der Seelsorge darf jedoch nicht in der alten Art der Schlagworte, nicht in der gewöhnlichen Weise einer gehässigen Polemik geschehen, sondern nur in ruhiger Darlegung, die sich stützt auf eine ganz eingehende Kenntnis der in Betracht kommenden Fragen. Sonst wird mehr geschadet als genutzt. Deshalb ist es notwendig, daß der Seel-sorger sich mit den heutigen Strömungen gründlich vertraut mache, besonders dann, wenn seine eigene schulmäßige Ausbildung in früheren Jahrhunderten steckengeblieben ist. Es wird sich immer mehr die Notwendigkeit ergeben, eine gediegene Belehrung über die geistigen, religiösen und antireligiösen Zeitströ-mungen in die Vorbildung des Klerus systematisch mit einzubauen. Wie man in einer solchen zeitgemäßen Ergänzung der Pastoral, Apologetik und Kirchen-geschichte eine Störung des Studienganges sehen kann, ist schwer verständlich. In all den Fällen, wo ich Gelegenheit hatte, in verschiedenen Seminaren das pro-letarische Freidenkertum und andere Strömungen der Gegenwart vom seel-sorgerischen Standpunkt aus zu behandeln, habe ich den Eindruck bekommen, daß die Studierenden nicht nur mit größtem Interesse den Problemen folgten, sondern diese Fragen auch sehr wohl einzuordnen verstanden in den Rahmen der Gesamtausbildung.

Eine andere Frage ist die Behandlung der einzelnen Menschen, die durch irgendwelche Umstände der marxistischen Weltanschauung anheimgefallen sind. Da muß seelsorgerisch der Grundsatz gelten, daß jede ehrliche Überzeugung etwas ist, was zunächst ernst genommen werden muß, mag sie auch noch so dies-seitig orientiert sein. Daß die sozialistische Weltanschauung heute für weite Massen tiefste Herzensüberzeugung ist, steht fest. Mit Recht schreibt *Pflegler*:

„Hinter diesem (das heißt dem sozialistischen) System ruft ein ganz unmittelbarer, unaustilgbar hungernder Schrei nach wirklicher Erlösung. Und er lebt täglich neu auf im Hunger, in der Kälte der Proletarierwohnung, in dem Ausgeliefertsein, in der Sorge um die Zukunft. Daran ändert nichts, daß es einigen Teilen der Arbeiterschaft heute besser geht⁴.“

Es ist vielen dieser armen Menschen wahrhaftig nicht leicht geworden, die Ideale der Kindheit von sich zu werfen. Verhetzung und Verbitterung, Irregewordensein am besser gestellten Mitbruder derselben Pfarrgemeinde, Irregewordensein an der Kirche, an der Pfarrgemeinschaft, die nichts mehr zeigte von jenem Geiste, der in der Urkirche das Proletariat zum Christentum zog, Irregewordensein am Priester, der vielleicht zu wenig Sinn für das hatte, wonach die Seele des Ausgebeuteten schrie, alles das hat heute so viele irre werden lassen am Herrgott selber. Bei vielen ist die Beteiligung am Sozialismus und proletarischen Freidenkertum nichts anderes als der grollende Ausdruck einer großen Enttäuschung, einer verletzten, zerbrochenen Hoffnung und Liebe. Mit Recht weist einer der besten Kenner der Arbeiterpsyche, *Hendrik de Man*, der vor dem Kriege Leiter des Arbeiterbildungswesens in Belgien und Führer des marxistischen Flügels der belgischen Arbeiterpartei war, darauf hin, daß die Auflehnung des Arbeiters gegen den Kapitalismus im Namen des christlichen Rechtsempfindens erfolge⁵. Diese Auflehnung von seiten des christlichen Gewissens geschieht natürlich mit derselben Heftigkeit gegen alle, die dem Arbeiter als Verbündete des Kapitalismus erscheinen. Mißgriffe kirchlicher Stellen, Unterlassungssünden, örtliche Mißstände, schlimme persönliche Erfahrungen, Mangel an gediegener Aufklärung und Schulung bei gleichzeitiger systematischer Verhetzung seitens der Kirchenfeinde, haben es bei der Masse der Industriearbeiterschaft heute geradezu zur fixen Idee werden lassen, die Kirche sei die Verbündete des Kapitalismus. Es liegt eine große Tragik darin, daß auf diese Weise viele Arbeiter ohne ihre persönliche Schuld im Namen ihres verletzten christlichen Rechtsempfindens sich auflehnen zu müssen glauben gegen jene Gemeinschaft, die das wahre Christentum verkörpert, die Kirche.

Zu bedenken ist auch, daß bei den gewöhnlichen Vertretern des Marxismus ihre Weltanschauung nicht im Verstande wurzelt, sondern im Gefühl, im Herzen ihren Sitz hat. Der einfache Mensch denkt überhaupt nicht so theologisch, wie wir Seelsorger oft meinen oder voraussetzen. Er versteht nicht abstrakt zu denken. Die Gefühlswelt, die konkreten Erfahrungen des täglichen Lebens, die Lebensverhältnisse wirken deshalb bei ihm stärker als die dogmatische Ideenwelt. Sehr leicht liegt deshalb trotz aller Predigten und hirtentamtlichen Verkündigungen eine *conscientia invincibiliter erronea* vor. Nur wenn wir Seelsorger psychologisch den seelischen Wurzeln und Ursprüngen der sozialistischen

⁴ „Der Seelsorger“ 1927, 113.

⁵ *Hendrik de Man*, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Jena 1926, 165.

Gesinnung beim einzelnen nachgehen, werden wir zu einem rechten Urteil kommen. Der Seelsorger muß deshalb Werke, die vom psychologischen Standpunkte aus den letzten Tiefen des Abfalles der Industriearbeitermassen von der Kirche nachgehen, wie das oben erwähnte Werk von *Hendrik de Man* oder *Piepers* tiefgründige Schrift über das gleiche Thema⁶ oder die von wärmster Liebe für die seelische Not des Arbeiterstandes zeugenden Aufsätze von *Joos*, gründlich durcharbeiten und die darin enthaltenen Lehren durch lokale Beobachtungen und persönliche Erfahrungen ergänzen. Erst wenn der Seelsorger den Sozialisten verstehen lernt, kann er erwarten, daß der Sozialist auch ihn wieder verstehen lerne.

Unter Berücksichtigung all dieser Umstände wird deshalb der Seelsorger in allen Fragen, die die pastorelle Behandlung dieser Menschen betreffen, mag es sich um persönliche Besprechung, um den Beichtstuhl oder um den roten Kranz am Grabe handeln, entscheiden in der Hirtenliebe desjenigen, der das geknickte Rohr nicht ganz zerbrach und den glimmenden Docht nicht auslöschte, der nie zurückgestoßen hat und niemals niederdrückte, sondern der aufhob und aufrichtete, mochte die Dirne oder die Ehebrecherin, der Mörder und Straßenräuber oder der meineidige Apostel vor ihm stehen. Es ist heute leicht, den Menschen von der Kirche fortzustößen, aber schwerer denn je, den Abgestoßenen wieder zurückzugewinnen. Es ist ernsteste Gewissensangelegenheit für jeden Seelsorger, in jedem einzelnen Fall gewissenhaft zu prüfen, inwieweit bestimmte kirchliche Vorschriften angewandt werden müssen und dürfen.

2. Die soziale Einstellung des Seelsorgers.

So sehr wir also einerseits die sozialistische Weltanschauung mit aller Klarheit und Unzweideutigkeit verurteilen müssen, so milde sollen wir andererseits in Beurteilung und Behandlung jener sein, die sich zum Sozialismus bekennen. Das folgt nicht nur aus den angeführten Gründen, sondern auch aus der Tatsache, daß der Sozialismus nicht nur Weltanschauung, sondern vor allem Wirtschaftsordnung mit manchen begrüßenswerten Ideen und Zielen bedeutet. Daß beides im eigentlichen wissenschaftlichen Sozialismus organisch miteinander verbunden ist, wird von den einfachen Mitgliedern übersehen oder mehr oder weniger absichtlich nicht beachtet. Und hier, bei der Frage, wie sich die Kirche zum Sozialismus als Wirtschaftsordnung stellt, liegt der Kernpunkt des Problems. Es ist der ewige Vorwurf, der von sozialistischer Seite und in den Zeitschriften des proletarischen Freidenkertums gegen die Kirche erhoben wird, daß die Kirche Kapitalismus und Sozialismus mit ungleichem Maße messe, daß sie den Sozialismus aufs schärfste verurteile, mit dem Kapitalismus aber sympathisiere oder direkt verbunden sei.

Es ist die ewige Frage, die in den Arbeitsstätten den katholischen Arbeitern

⁶ A. Pieper, Kapitalismus und Sozialismus als seelisches Problem², M.Gladbach 1925.

Tag für Tag vorgehalten wird, weshalb die Kirche den Arbeiterstand, diese bedrückten, abhängigen, unselbständigen Menschen schwer verpflichtete, sich in wirtschaftlicher Hinsicht nicht nach rein materiellen, praktischen Gesichtspunkten, sondern auf der Grundlage des christlichen Sittengesetzes zu organisieren, während sie andererseits ähnliche strenge Vorschriften für den Kapitalismus für das Unternehmertum nicht erlassen habe. Es wird dem katholischen Arbeiter dauernd vorgehalten, daß die Kirche ihn nicht als gleichberechtigtes, sondern als Stiefkind behandle. Obendrein sind die christlichen Gewerkschaften, in denen die wirtschaftlichen Fragen seitens der Arbeitnehmerschaft nach den Grundsätzen der christlichen Gerechtigkeit und Liebe geregelt werden, von der Kirche nur geduldet. Sie verpflichtet den diesen Gewerkschaften angehörenden katholischen Arbeiter außerdem, als Mitglied einem katholischen Arbeiterverein oder einer ähnlichen Korporation anzugehören, damit seine Weltanschauungsbelange nicht gefährdet werden. Die wirtschaftlichen Unternehmerorganisationen sind nicht auf christlichen, sondern auf rein materialistischen, praktischen Gesichtspunkten aufgebaut. Trotzdem verbietet die Kirche den katholischen Unternehmern die Teilnahme an diesen Organisationen nicht, und sie verpflichtet sie nicht, einem katholischen Weltanschauungsverbände anzugehören. Das alles sind Dinge, die der Arbeiter Tag für Tag in seinen Arbeitsstätten von den nicht christlich organisierten Arbeitern anhören muß, und die auch in den freidenkerischen Zeitschriften die schärfste und erfolgreichste Waffe gegen die Kirche bilden.

Es ist deshalb notwendig, daß gerade bei diesem Kernproblem die Seelsorge nicht versage. Es ist tatsächlich eine Schicksalsfrage für die katholische Kirche der Gegenwart und Zukunft, ob sie imstande sein wird, unserem industrialisierten, kapitalisierten Zeitalter, dem gegenwärtigen Geschlecht, in dem alle Lebensgemeinschaften zersetzt und aufgelöst sind, ein starkes, religiös durchdrungenes, soziales Gewissen zu geben, nach dem die ganze heutige Zeit schreit.

Manches ist in dieser Hinsicht in der Nachkriegszeit im Anschluß an die Enzyklika „*Rerum novarum*“ von kirchlicher Seite bereits geschehen, was auch die volle Anerkennung des Internationalen Arbeitsamtes des Völkerbundes gefunden hat. Bereits im ersten Nachkriegsjahr, im April 1919, erließ der „National Catholic War Council“ der Vereinigten Staaten, dem vier Erzbischöfe und Bischöfe, darunter auch der von New York, angehörten, eine wirtschaftliche Kundgebung zum sozialen Wiederaufbau, dem die Bischöfe der Vereinigten Staaten zustimmten. Darin wird gefordert, daß die Arbeit schrittweise eine verstärkte Vertretung bei der Wirtschaftsführung bekomme. Auch müsse die Mehrheit der Lohnarbeiter in den Besitz von Produktionsmitteln gelangen, etwa durch Produktionsgenossenschaften oder Zusammenschlüsse zu gegenseitiger Unterstützung. 1920 erklärten die Bischöfe der Lombardei es als Forderung der Gerechtigkeit, daß in Krisenzeiten der Besitzende eine Verminderung seines Einkommens auf sich nähme, während der Arbeiter sein schmales Einkommen nicht

noch mehr schmälern lassen könne. Pius XI. bekräftigte zu Beginn seines Pontifikates im Dezember 1922 von neuem die Lehren, die Leo XIII. in seiner Enzyklika niedergelegt hat. Im Mai 1924 äußerte der Erzbischof von Lyon, daß „ein Arbeitgeber, der nur mit den einzelnen Arbeitern verhandeln will, sich von der hohen kirchlichen Lehre entferne“. Die Gesinnung des französischen Erzbischofs trifft hier ganz zusammen mit der Einstellung der sieben österreichischen Bischöfe, die in ihrer Weihnachtsbotschaft von 1927 das Gemeinschaftsgefühl der Arbeiterschaft begrüßen, das in starken Arbeitnehmerverbänden zutage tritt und verhütet, daß die Arbeiterschaft schutzlos dem Kapitalismus überliefert werde. Gerade dieses Hirtenschreiben des österreichischen Episkopates gehört zum Wertvollsten und Markigsten, was in der Neuzeit seitens der Kirche gegen die Gewaltherrschaft des Kapitals, „die sich durch Monopole, Truste und Konzerne der Preisbildung aller Lebensmittel bemächtigte und durch die Macht der Banken alle Arbeiterschutzgesetze erfolglos mache,“ gesprochen ist. Manche Stelle in diesem Schreiben erinnert in ihrer Kraft und Deutlichkeit an die Worte des Jakobusbriefes. In gleich deutlicher Weise wandten sich im August 1917 die belgischen Bischöfe gegen die Übermacht des Kapitals und betonten, daß der Sozialismus mit Recht gegen die soziale Desorganisation gekämpft habe, die vom Liberalismus hervorgerufen war⁷. Durch besondere Klarheit der Grundsätze und Korrektheit der Wortprägungen zeichnen sich die Leitsätze des Kölner Erzbischofs vom Dezember 1926 und Februar 1927 aus. Aufrichtig begrüßt wurden die Kundgebung des Trierer Bischofs beim drohenden Streik im Saarbergbau und die ersten Worte und Mahnungen des Paderborner Weihbischofs und verschiedener Dekanate des rheinisch-westfälischen Industriegebietes bei der Aussperrung im November 1928. Es kann in dieser Hinsicht seitens der kirchlichen Behörden sicher nicht zuviel geschehen, das tiefsitzende Ressentiment weitester Arbeitermassen gegen die Kirche zu beheben. Die Arbeiterschaft erwartet nicht, daß die Kirche selber die konkreten wirtschaftlichen Belange erledige. Dazu ist die Kirche nicht imstande, und das ist nicht ihre Aufgabe. Die Arbeiterschaft erwartet aber und muß erwarten, daß die Kirche bei jeder sich bietenden Gelegenheit ihre mahnende Stimme zum Schutze der Gerechtigkeit und Liebe erhebe, und daß sie in Tagen drohender Not voll und ganz in ihren Sympathien auf seiten der Bedrückten und Leidenden stehe. Nur wenn die Kirche von hoher Warte aus in diesem Sinne Stellung nimmt, wird die schwere Arbeit der Seelsorge nicht zur Unfruchtbarkeit verdammt oder an vorübergehende örtliche Einzelerfolge gebunden sein. Nur dann kann die Seelsorge erfolgreich an der Rückgewinnung der Massen arbeiten. Außer der Aufklärung über die eben erwähnten Tatsachen erwachsen der Seelsorge in dieser Hinsicht noch ganz besondere Aufgaben.

⁷ Vgl. den Bericht des Direktors der Internationalen Arbeitskonferenz, 11. Tagung in Genf 1928, 1. Teil, S. 61 ff.; Verlag des Internationalen Arbeitsamtes, Genf 1928.

Zunächst muß den Seelsorger selber ein starkes soziales Ethos durchdringen. In dem erwähnten Werk *Dostojewskijs* richtet der Großinquisitor an Christus die Frage: „Wenn auch Tausende und Zehntausende von Menschen dir folgen, dein himmlisches Brot zu genießen, was wird aus den Zehntausenden von Millionen, die nicht imstande sind, über dem himmlischen Brot das irdische zu vergessen?“ Diese Frage muß dem Seelsorger auf der Seele brennen. Seelsorge bedeutet Sorge für die Seelen. Die frommen Seelen, die freiwillig kommen, die überall dabei sind, brauchen uns weniger Sorge zu machen. Der Schwachen und seelisch Kranken und Strauchelnden hat sich Christus besonders angenommen. Ihnen hat sich der Seelsorger auch in erster Linie zu widmen, jenen, „die sich nicht stark genug fühlen, über dem himmlischen Brot das irdische zu vergessen“. Eine Kirche oder Seelsorge, die sich nur mit den guten, frommen Seelen, die freiwillig kommen, begnügt — und wir wissen ja, daß diese heute in mancher Pfarrei nur noch den dritten, den vierten, den fünften Teil der Gesamtgemeinde oder noch weniger ausmachen —, verwirklicht das donatistische Kirchenideal der Sekte und verdient nicht mehr die Bezeichnung katholisch = allgemein. Gerade der wirtschaftlich leidenden Menschen wegen ist eine soziale Einstellung des Seelsorgers eine unabweisbare Notwendigkeit.

Der Seelsorger muß verstehen, wie hemmend, wie beengend wirtschaftliche Not auf das seelische, auf das religiöse Leben des einfachen Mannes einwirkt. Betet er doch selber so oft im Laufe des Jahres die Worte: „*Paupertatem et divitias ne dederis mihi, Domine, sed tantum victui meo tribue necessaria.*“ Daß im Reichtum Gefahren für das Seelenheil liegen, auch für den Priester, bedarf keiner Erörterung. Daß selbst für den Priester solche Gefahren auch die Dürftigkeit, auch die Armut in sich birgt, könnte zunächst unwahrscheinlich erscheinen. Und doch sieht die Kirche, diese weise, kluge Mutter, solche Gefahren drohen. Sonst würde sie sicher nicht so oft dem Priester jenes Gebet auf die Lippen legen. Wenn nun selbst für den Seelsorger trotz all seiner theologischen Durchbildung, trotz seines idealen Berufes, der nur mit dem Göttlichen sich befaßt, trotz all der überreichen Gnadenmittel, die gerade dem Priester zu Gebote stehen, die wirtschaftliche Not ein Hindernis im geistigen Fortschritt, vielleicht gar eine Gefahr des Seelenheiles bedeutet, wie seelisch hemmend, wie religiös gefährdend muß sich solche Not dann bei jenen auswirken, bei denen an Stelle theologischer Durchbildung religiöse Unwissenheit, an Stelle einer auf das Göttliche eingestellten Berufarbeit der tägliche, harte, erdgebundene Frondienst, an Stelle eines Verkehrs mit edlen Menschen die vergiftete, zersetzende Atmosphäre der Fabrikräume tritt. Nur wenn wir Seelsorger uns in die wirtschaftlichen Verhältnisse des Arbeiters seelisch hineinversetzen, und wenn wir dessen soziale Not innerlich selber durchleben, wird ein starkes soziales Ethos uns durchdringen. Nur dann wird es möglich sein, den Seelen dieser Menschen wieder nahe zu kommen. *P. Bichlmair* weist darauf hin, daß auch in dieser Hinsicht der Grundsatz: „*gratia supponit naturam*“ seine Berechtigung habe, und schreibt:

„Die Übernatur setzt ein gewisses normales Maß natürlicher Existenzbedingungen und wirtschaftlichen Wohlstandes voraus. Wo nun dieses Durchschnittsmaß nicht erreicht wird, beginnt die Pflicht zum Heroismus, wobei natürlich viele Durchschnittsmenschen — und die Massen kommen über den Durchschnitt nicht hinaus — versagen⁸“ Wenn wir die gegenwärtige wirtschaftliche Not des Arbeiterstandes betrachten, dann erscheint sie uns in einem dreifachen Mißstand, in minderwertigem Lohn, in der Arbeitslosigkeit und in der Wohnungsnot.

Wollen wir uns ein richtiges Urteil bilden über den auskömmlichen Lohn, dann dürfen wir bei der Betrachtung nicht eine normale, kinderarme Arbeiterfamilie, wie sie sich vielfach auf Grund der wirtschaftlichen Not entwickelt hat, zugrunde legen, sondern eine Familie, wie sie durchweg bei Befolgung des christlichen Sittengesetzes als Normalfamilie sein wird, also eine Familie mit durchschnittlich vier Kindern. In einer solchen Familie ist die Mutter ganz ans Haus gebunden, sollte es wenigstens sein. Der Mann muß allein für sechs Personen den gesamten Lebensunterhalt und für vier die Mittel zur Erziehung und Ausbildung verdienen. Daß bei solchen Verhältnissen der heutige Lohn des ungelernten Arbeiters in den meisten Fällen als vollkommen unzureichend, ja vielfach als geradezu erbärmlich bezeichnet werden muß, bedarf keiner Darlegungen. Jeder Seelsorger mag sich auf Grund der lokalen Zustände seiner Gemeinde orientieren. Und ich halte es geradezu für eine Pflicht, daß der Seelsorger in dieser Hinsicht die Verhältnisse der Familien seiner Gemeinde kennen lerne. Nur dann wird ihn das „Misereor super turbam“ tief durchdringen und er jenem guten Hirten gleichen, der die Seinen wirklich kennt. Wem die dauernde graue Sorge ums Brot für die Familie wie ein stetes Bleigewicht an der Seele hängt, der kann sich nur schwer aufschwingen zu den Höhen der christlichen Ideenwelt.

Hinzu aber kommt, daß heute für sehr viele Arbeiterfamilien an Stelle eines unzureichenden Lohnes eine noch geringere Arbeitslosenunterstützung tritt, für manche schon seit Jahren. Schon die stete Ungewißheit des dauernden Verdienstes, die Befürchtung von Arbeitslosigkeit, Entlassung, Aussperrung ist etwas, was bei jedem denkenden Menschen lähmend auf das ideale Streben der Seele wirken muß. Ist die Arbeitslosigkeit aber wirklich Tatsache geworden, dann steigt nicht nur die wirtschaftliche Not, sondern der gesamte Zustand schafft eine Atmosphäre der Mutlosigkeit, der Verbitterung, des Hasses, eine Atmosphäre, in der das religiöse Denken und Empfinden gar leicht abstirbt.

Der schlimmste der wirtschaftlichen Mißstände ist die Wohnungsnot. Abertausende deutscher Arbeiterfamilien sind heute zusammengepfercht in Wohnungen, die auch nicht im entferntesten die Vorbedingung für ein gemüt-

⁸ P. G. Bichlmair S. J., Das proletarische Freidenkertum, Wien 1925, S. 12, eine für den Seelsorgsklerus sehr empfehlenswerte Broschüre, die allerdings im geschichtlichen Teil nur die österreichischen Verhältnisse berücksichtigt.

volles christliches Familienleben bieten. Sehr oft besteht die Wohnung der ganzen Familie nur aus zwei, ja vielfach nur aus einem einzigen, dazu noch unheizbaren Raum, der gleichzeitig Wohnzimmer, Schlafzimmer und Küche ist und den Dunst von allen dreien zu erdrückender Schwüle in sich vereinigt. Man muß als Großstadtseelsorger selber diese Wohnungen gesehen haben, in die den ganzen Tag die Strahlen der Sonne nicht einzudringen vermögen, und aus denen der Blick in einen schmutzigen Hinterhof oder gegen eine grau über-tünchte oder verrußte rote Backsteinwand fällt, um zu begreifen, daß da von einem „trauten Heim“ keine Rede sein kann. In diesen menschenunwürdigen Wohnungen spielen sich auf engstem Raum alle Lebensverhältnisse ab, Empfängnis und Geburt, schwere Krankheit und Tod. Wie schwer hält es da, die Reinheit der Ehe nicht zu zerstören, Mutterwürde nicht zu zertreten? Zur Wohnungsnot kommt die Verhetzung, die Verführung, das schlimme Beispiel der besseren Stände. Es kommt zur Sünde, zur Empfängnisverhütung oder gar zur Abtreibung, selbst zur Blutschande. Man wagt nicht mehr zur Beichte zu gehen. Gebetsleben und Besuch der Sonntagsmesse hören auf. Instinktiv fängt man an zu hassen, was man wohl noch lieben möchte, aber nicht mehr lieben kann. Bei nächster Gelegenheit wird das letzte Band mit der Kirche zerrissen. Der Seelsorger kann das alles aber nur verstehen, er wird nur dann die Möglichkeit finden, diese Menschen einmal wieder für Höheres, für den Herrgott, für den Glauben zu gewinnen, wenn er sozial empfindet, wenn er die ganze wirtschaftliche Not einer solchen Familie innerlich mit erlebt, wenn er mit einer solchen Familie fühlt und leidet.

Er wird auch die Jugend dieser Proletarierfamilien, aus der das Freidenkertum heute so manchen Zuwachs bekommt, nur begreifen, wenn er ihre soziale Lage versteht. Diese Jugend, die den ganzen Tag über eingespannt gewesen ist in den kalten Mechanismus des Maschinenlebens, wo sie für ihre unsterbliche Seele nichts gefunden, wo aber eine schamlose und gottlose Atmosphäre sich wie vergiftender Meltau auf ihr Gemüt gelegt hat, kommt abends heim in diese öde, trostlose Wohnung. Braucht man sich dann zu wundern, daß aus der grauen Not des Werktags, aus dem niederdrückenden Einerlei der geistlosen Arbeit und dem Elend der dumpfen Wohnung die durstende, phantasievolle Seele der jugendlichen Arbeiter oder des jungen Fabrikmädchens im Traumland des Kino und der Schauer- und Hintertreppenromane Ersatz sucht für das, was weder Arbeit noch Familie bieten konnten? Daß in den Seelen dieser Jugendlichen, in denen die materialistische Kälte des Tages wie die schwüle, leidenschaftliche, unnatürliche Kinowelt des Abends gleichmäßig zerstörend wirken, die ernstesten Wahrheiten des Glaubens keinen Boden mehr finden, ist nur allzu natürlich.

Nur der Seelsorger, der ein tiefes menschliches Empfinden mit der wirtschaftlichen Not der religiös Abgestandenen hat, und den ein starkes soziales Ethos beseelt, wird den Weg zu den Seelen dieser Menschen finden.

Mit dem sozialen Gewissen muß der Seelsorger von heute ein ganz gediegenes soziales Wissen verbinden. Gerade in diesen Fragen fehlt es einer großen Zahl von Seelsorgern an klaren Ideen, und es wird sich wohl auch für uns die Notwendigkeit ergeben, zu ähnlichen Forderungen zu kommen, wie sie auf der Zweiten Sozialkonferenz der deutschen evangelischen Landeskirchen am 17. und 18. Januar 1927 in folgender Weise formuliert wurden.

1. Die Bestimmungen über die Vorbildung der Geistlichen sollten so gestaltet werden, daß eine Feststellung darüber möglich ist, wie weit die Kandidaten zu einem Verständnis der sozialen Frage und der kirchlich-sozialen Aufgabe gelangt sind.

2. Abgesehen von dieser Ausgestaltung des theologischen Studiums hat die Kirche dafür Sorge zu tragen, daß ihre Kandidaten vor der Übernahme des kirchlichen Amtes die Möglichkeit und Verpflichtung gehabt haben, ihr soziales Wissen in einer den Erfordernissen der Lage und ihres künftigen Amtes entsprechenden Weise zu ergänzen.

3. Für die im Amte stehenden Pfarrer sollten trotz der hieraus sich ergebenden Notwendigkeit zur Bereitstellung größerer Geldmittel die zentralen und lokalen Schulungsmöglichkeiten in verstärktem Maße genutzt und planmäßig erweitert werden⁹.

Allerdings dürfte eine derartige Schulung des Theologen bzw. des Seelsorgers sich nicht auf veraltete Begriffe und Anschauungen stützen. Die allgemeinen Moralhandbücher usw., die in der Vorkriegszeit geschrieben sind, reichen als Unterlage für eine zeitgemäße Belehrung in diesen Fragen nicht aus. Man muß *P. Bichlmair S. J.* unbedingt zustimmen, wenn er schreibt: „Mag das Problem noch so schwer und verwickelt sein, es ist eine ernste sittliche Pflicht katholischer Soziologen und Moraltheologen, daß sie sich allen Ernstes mit diesen Fragen befassen. Allgemeinheiten, wie sie sich in den gewöhnlichen Moralhandbüchern finden, genügen schon seit Jahrzehnten nicht mehr!¹⁰“

Ich kann an dieser Stelle natürlich nicht auf alle in Betracht kommenden sozialen Probleme eingehen. Nur auf einige grundlegende Punkte, über die sich jeder Seelsorger klar sein sollte, und die ich nach reiflichem Überlegen für besonders wichtig halte, will ich kurz hinweisen. Der Seelsorger muß sich zunächst darüber klar sein, daß keine bestimmte Wirtschaftsordnung vom Evangelium vorgeschrieben wird und deshalb auch die Kirche sich mit ihrer Kraft und Autorität für keine bestimmte Wirtschaftsordnung festlegen kann. An sich ist das ganze wirtschaftliche Aufgabengebiet eine Angelegenheit, die als solche die weltliche Autorität angeht. Die Kirche kann nur erklären, daß diejenige Wirtschaftsordnung am meisten dem Evangelium entspricht, die am besten geeignet ist, auf der Grundlage der Gerechtigkeit und Bruderliebe die Masse der Menschheit irdisch glücklich und den Einzelmenschen sittlich gut und edel zu machen. Ob dieses Ziel zu bestimmten Zeiten durch ein mehr gebundenes, in anderen Zeiten durch ein mehr ungebundenes Wirtschaftssystem besser erreicht wird, das

⁹ Bericht der Tagung im „Monatsblatt der sozialen Arbeitsgemeinschaft evang. Frauen und Männer Thüringens“, 2. Jahrgang, 16—17.

¹⁰ Das proletarische Freidenkertum, 1925, 26.

zu untersuchen ist nicht Aufgabe der Kirche. Es kann ihr an sich einerlei sein, inwieweit wirtschaftliche und soziale Zustände die Übernahme von Produktionsmitteln in gesellschaftliches Eigentum erheischen. Ja, falls eine Wirtschaftsordnung geeignet ist, bei Hervorbringung gleicher volkswirtschaftlicher und kultureller Werte das individuelle Erwerbsinteresse zugunsten einer Gemeinschaftsgesinnung einzudämmen, ohne dabei die freie, geistige und sittliche Entwicklung der Einzelmenschen zu hemmen, kann das von der Kirche im Interesse der Moral und des sozialen Lebens nur begrüßt werden.

Aus diesen Grundgedanken ergibt sich die Stellung der Kirche zum Kapitalismus, d. h. zu jener Wirtschaftsordnung, deren Grundlage das Privateigentum an Produktionsmitteln und deren Grundtrieb das Erwerbsinteresse des einzelnen ist. Es wird zunächst Aufgabe der Kirche und damit der Seelsorge sein, den kapitalistischen Geist, die mammonistische Gesinnung mit aller Deutlichkeit als heidnisch zu verurteilen, und zwar mit derselben Entschiedenheit, mit der sie die materialistische Weltanschauung des Sozialismus ablehnt. So wie dieser der christlichen Wahrheit, widerstrebt jener der christlichen Liebe. Was den Kapitalismus als Wirtschaftsordnung angeht, so kann man ihn rein abstrakt betrachten oder konkret, wie er sich tatsächlich entwickelt hat und hic et nunc besteht. Abstrakt betrachtet, enthält der Kapitalismus viele Momente, die im Interesse des Wachsens der Produktion, der physischen Ernährung der Menschheit und des kulturellen Fortschrittes wertvoll und zur Zeit vielleicht unentbehrlich sind. Er birgt aber auch, schon rein theoretisch betrachtet, wegen der Schwäche der Menschennatur in sich die Gefahr des Mißbrauchs. Er ist also vom christlichen Standpunkte aus weder absolut zu begrüßen noch absolut abzulehnen. Der Kapitalismus, wie er tatsächlich durch das Überhandnehmen des mammonistischen Geistes geworden ist und hic et nunc besteht, ist vielfach derart, daß er vom Christentum als menschenentwürdigend und seelen- und gemeinschaftzerrüttend verurteilt werden muß, weshalb der Forderung unbedingt zuzustimmen ist, die O. Müller in die Worte kleidet: „Wir müssen Prediger einer neuen Gesinnung sein, zugleich aber auch fordern, daß eine neue Ordnung kommt, die die Verblendeten mit Gewalt zwingt, vernünftig zu denken, und die zugleich gleichsam auf dem Wege einer Zwangserziehung die rechte Gesinnung allmählich zum Allgemeingut der Bürger heranbildet¹¹.“

Abzulehnen sind aber auch jene romantisierenden, utopistischen Bestrebungen gewisser katholischer Kreise, die zur Verbannung jeder Erwerbswirtschaft kommen und Rückkehr zur reinen Bedarfsdeckungswirtschaft fordern¹². Vor allem ist zu bedenken, daß eine bestehende Wirtschaftsordnung nicht eher abgeschafft werden kann, ehe man im konkreten genau weiß, was man an ihre Stelle setzen will. Es ist zu bedenken, daß man eine Wirtschaftsordnung, auch

¹¹ O. Müller, „Gemeinschaftsarbeit zwischen Klerus und Volk“ in Präses-Korrespondenz 1921, 113 ff.

¹² Vgl. Nell-Breuning S. J. in der Einleitung zu „Grundzüge der Börsenmoral“, 1928.

wenn sie noch so viele Mängel hat, nicht von heute auf morgen zerschlagen kann ohne furchtbare Nachteile für das Gemeinwohl. Es ist zu bedenken, daß eine evtl. sozialistische Gesellschaft nicht weniger, sondern mehr Maschinen, nicht geringere, sondern stärkere Mechanisierung und Kalkulation nötig hat, da sie ja mehr irdische Bedürfnisse befriedigen will, daß eine solche sozialistische Gesellschaft sehr wahrscheinlich auch einer viel stärkeren Kontrolle und Beaufsichtigung bedarf, da ja der anspornende Faktor des Privatgewinnes ausgeschaltet wird. Den besten Beweis hierfür bietet das heutige Russland, wo ja das wirtschaftliche Leben geradezu militarisiert wurde. Nur ein weltfremdes, seelenunkundiges Schwärmertum kann solche Tatsachen übersehen. So sehr es deshalb notwendig ist, daß der Seelsorger sich sozial einstellt, vor allem dem Arbeiterstand seine Rechte und seine gleichberechtigte Stellung in der Gesellschaft aus vollstem Herzen, aus innerster Überzeugung vom Standpunkte des Christenmenschen aus zuerkennt, so sehr er eine Wirtschaftsordnung begrüßen wird, in der die Gewinne der Masse des Volkes, besonders den arbeitenden Menschen, wieder zugute kommen, so soll er sich doch hüten, in Utopien zu verfallen, die durchaus nicht neu sind, sondern an die romantisch ästhetisierenden Ideen eines Châteaubriand, De Maistre, Haller und Adam Müller anknüpfen, welche von katholischer Seite längst zurückgewiesen sind¹³.

Wir brauchen uns dem Kapitalismus gegenüber nicht feindlicher einzustellen als der Sozialismus selber, der in dieser Hinsicht vielfach aus seinen Kinderschuhen herausgewachsen ist. So schreibt z. B. *Kautsky*, sicher einer der hervorragendsten wissenschaftlichen Vertreter des Sozialismus, daß auf Jahrzehnte hinaus der Sozialismus nur als „Demokratisierung des autokratischen Kapitalismus“ möglich ist¹⁴. Er warnt die Arbeiter vor den „Höflingen des Proletariates“, die ebenso verächtlich und gefährlich seien wie die der Fürsten¹⁵. Er weist darauf hin, daß auch in sozialisierten Produktionszweigen der Profit nicht den Arbeitern, sondern der Gesamtheit zufallen werde¹⁶. Er schreibt, daß „auf dem Gebiete des Marktes die entschlossene, aber auch wohlüberlegte und sachkundige Initiative des Unternehmers nicht nur eine Bedingung des Fortschritts, sondern eine Bedingung des Lebens überhaupt sei“¹⁷, daß „der moderne Bankier die Industrie befruchte, die Entwicklung der Produktionskräfte fördere und so als Wohltäter der Menschheit“ erscheine¹⁸.

Zusammenfassend möchte ich folgendes sagen:

1. Die Kirche ist mit keinem bestimmten Wirtschaftssystem notwendig verbunden.

¹³ Vgl. *Joh. Kaster*, Die christlich sozialen Ideen und die Gewerkschaftsfragen, 1922, 9ff.

¹⁴ Vgl. *K. Kautsky*, Die proletarische Revolution und ihr Programm², 1922, 2¹, 138, 182.

¹⁵ Ebd. 156.

¹⁶ Ebd. 187, 263.

¹⁷ Ebd. 220.

¹⁸ Ebd. S. 325. Vgl. auch *Van den Boom* in „Führer-Korresp.“ 1928, S. 233—241.

2. Sie mußte grundsätzlich das sozialistische Wirtschaftssystem verurteilen, solange dieses jedes Privateigentum als ein Unrecht erklärte.
3. Eine derart grundsätzliche Verurteilung war dem Kapitalismus gegenüber an sich nicht notwendig, weil in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, soweit sie rein theoretisch betrachtet wird, kein Grundirrtum in moralischer Hinsicht vorliegt.
4. Die konkrete Entwicklung läßt einerseits den Sozialismus, wie er sich heute als Wirtschaftsordnung vielfach zeigt, sympathischer erscheinen und zwingt anderseits, den Kapitalismus, wie er sich heutzutage in vielen Bezirken tatsächlich entwickelt hat, als unchristlich abzulehnen.
5. Die Umwandlung eines Wirtschaftssystems in ein anderes darf die Grundsätze der christlichen Gerechtigkeit und Liebe nicht verletzen und ist nicht Aufgabe der Kirche, sondern der wirtschaftlichen Mächte und des Staates.

3. Das Arbeiten der Seelsorge in Hinsicht auf die Verbindung von Religion und Leben.

Wir stehen gegenwärtig an einer Kulturwende. Ein Geistiges sucht zu wachsen, sucht die bislang herrschende rationalistisch-materialistische Kultur abzulösen. Auf allen Kulturgebieten, besonders auch auf dem religiösen, zeigen sich wärmere irrationale Strömungen als Gegengewicht gegen jenen berechnenden, kalten Geist, der im Zeitalter der Technik immer weiter vordrang und schließlich alles unter seine Botmäßigkeit zwang. In solchen Zeiten des Überganges von einer Kultur zur andern läßt sich beobachten, wie die bislang herrschende Kultur noch einmal alle Kraft zusammenfaßt, um ihren Sieg zu behaupten und zu einem endgültigen zu machen. So schlägt heute mit einer starken Welle die Kultur des Materialismus hinein in unsere Zeit. Diese eherne Welle ist das proletarische Freidenkertum, das seine Kraft aus der Vergangenheit schöpft und seine Kampfmethoden den geistigen Strömungen der Gegenwart anpaßt. Es steht mit beiden Füßen auf dem Boden der Tatsachen und richtet seinen Blick siegesbewußt in fernste Zukunft. Es kämpft und opfert. In solchen Zeiten des Überganges macht man eine zweite Beobachtung: Die neuen, wachsenden Strömungen sind zaghaft, unsicher, unklar, zeigen die Tendenz, ins Romantische, Schwärmerische zu entarten. Das zeigt sich auch bei den geistigen Strömungen der Gegenwart. Keine von ihnen ist bislang zur realen Erneuerung des Lebens aus dem Geiste des wirklich Religiösen vorgedrungen, weder in der Philosophie die Phänomenologie noch der Expressionismus in der Kunst. Auch die Jugendbewegung ist zum großen Teil im Romantischen steckengeblieben. Selbst die rein religiösen Bewegungen, wie Theosophie, Anthroposophie, Christengemeinschaft, bleiben letzten Endes in der anthropozentrischen Einstellung haften, durchbrechen die erdgebundene Endlichkeit nicht und entbinden deshalb keine religiösen Kräfte für die Lebenserneuerung.

Hier liegt die Gefahr auch für uns Katholiken. Schon vor einem Jahrhundert hat die Seele sich aufgelehnt gegen den kalten Geist des Rationalismus, der sich damals auf seinem ersten Siegeszug befand. Es kam die Periode der Romantik. Trotz dieser Periode ist die Herrschaft des Rationalismus bis zum äußersten vorgedrungen und hat alle Lebensgemeinschaften zerstört. Weshalb? — Eben deshalb, weil die Gegenströmung Romantizismus war, lebensfremdes Schwärmer-tum. Ähnliches droht auch heute bei uns. Mystische Bewegung, die leben-erneuernd wirken soll, darf sich nicht erschöpfen in ästhetischer Lektüre eines neu ausgegrabenen, mittelalterlichen Mystikers, den irgendein Verlag schön gebunden und modern ausgestattet herausgegeben hat. Der wahre Mystiker war immer Aszet. Liturgische Bewegung hat in einer Gemeinde ihr Ziel noch nicht erreicht, wenn sie bevorzugte Kreise in allwöchentlichen geschmackvollen Konferenzen (Teeabenden) anleitet, die Schönheit des katholischen Gottesdienstes auszukosten. Das Problem, das heute nach Lösung schreit, ist das Problem der Verbindung von Religion und Leben. Dieses Problem wird nicht durch Intelektualismus und Ästhetizismus gelöst. Es ist kein Problem des Geschmacks und Wissens, sondern des Gewissens, der aus dem Glauben, aus der katholischen Weltanschauung herausquellenden, lebenerneuernden, erlösenden Tat. Es findet, wie Rademacher so packend sagt, seine Verwirklichung im „vertrauensvollen Sichhineinstellen in die Welt und im überzeugten Mitwirken an der Vergottung der Schöpfung“, in einem Zustand, in dem „Natur und Gnade sich umarmt und geküßt halten und wie in einer harmonischen Ehe zur Einheit des Christen und des Menschen im Christenmenschen verbunden sind“¹⁹.

In klarem Verständnis für das seelische Drängen versucht, wie wir gesehen haben, selbst das proletarische Freidenkertum Weltanschauung und Leben miteinander zu verbinden. Erst durch diese Verbindung gewinnt eine Weltanschauung oder Religion Lebensbedeutung, erst dadurch bekommt das Leben selber Richtung und Ziel. Das proletarische Freidenkertum holt aus seiner diesseits gerichteten Weltanschauung als lebenbefruchtende Motive die Idee der Gemeinschaft, der Bedeutung des einzelnen im Rahmen des Ganzen, der Schaffung einer glücklichen Menschheit. Dadurch, daß es diese Ideen immer wieder hineinträgt ins tägliche Leben, bewirkt es, daß seine Mitglieder aus dieser Weltanschauung heraus Kraft schöpfen für das Leben, Opfergesinnung aufbringen, wie sie sonst nur Ausfluß tiefster religiöser Überzeugung ist. Und doch, wie dürftig und mager ist letzten Endes diese Weltanschauung?

Welche unendliche Fülle von lebenerneuernden Werten birgt dagegen die katholische Weltanschauung in sich! Sie braucht auf nichts Edles zu verzichten, was der Sozialismus enthält. Gemeinschaft — ihr Wesen ist ja höchste Bruder-gemeinschaft, Corpus Christi mysticum. Welche Bedeutung hat im Rahmen dieser Idee der einzelne wie die Gesamtheit! Jeder Glied am Leibe, dessen Haupt

¹⁹ A. Rademacher, Religion und Leben, 1926, 136.

Christus ist, am Leibe Christi, an dem es nicht Sklaven und Freie, sondern nur Gotteskinder gibt. Durch diese geheimnisvolle Verbindung im Corpus Christi mysticum geht kein auch noch so verborgenes Werk verloren. Jedes wird in irgendeiner Weise zum Segen für alle. Wie tief ist die Idee der Gemeinschaft hier begründet! Der Sozialismus mit seiner Klassenkampftheorie vermag nicht einmal die schaffenden, werktätigen Klassen des Volkes zu einer Brüdergemeinschaft zu einigen, wie viel weniger die Menschheit. Letzten Endes wird das veränderliche, schwache, sündige, zum Bösen geneigte Menschenwesen immer wieder der Versuchung zur Selbstsucht erliegen, wenn es nicht auf Gött, den Unveränderlichen, seine Gemeinschaftsgesinnung baut, wenn die Brüdergesinnung nicht aus der Gotteskindschaft, aus der Verbundenheit mit Christus entspringt. So geht es auch mit dem Begriff der Arbeit. Es ist sicher etwas Großes, wenn der Sozialismus die Arbeit so hoch einschätzt als Dienst am Volke, als Dienst an der Menschengemeinschaft. Aber tiefste Begründung oder stärkste Motive zu pflichtbewußter Arbeit gibt doch erst die christliche Berufsauffassung, die die Arbeit als Gottessendung und Gottesdienst auffaßt im Dienste der Mitbrüder, im Dienste der Menschheit. Und zielt nicht alles Arbeiten der katholischen Weltanschauung auch darauf aus, eine glückliche Menschheit zu schaffen? Es ist unwahr, daß das Christentum die Menschen nur aufs Jenseits vertröste. Sicher, letztes Ziel des Menschenlebens ist die Ewigkeit. Es wird keinem proletarischen Freidenkertum je gelingen, das Rätsel des Menschenlebens befriedigend zu lösen, in Leid und Tod, die auch der herrlichste Zukunftsstaat nie aus der Welt schaffen kann, einen Trost zu geben, der die denkende, gequälte Menschenseele wirklich befriedigt. Kein noch so verblendeter kommunistischer Utopismus wird sich einbilden, daß er imstande sei, das von innerem Zweifel zerrissene Menschenherz wirklich zu beruhigen. Mancher Vertreter jener Weltanschauung hat das in ehrlicher Stunde bekannt. Das Christentum, das von der Ewigkeit her das Menschenleben verklärt, macht gerade dadurch auch den Menschen im Diesseits glücklicher. Deshalb erklangen bei der Geburt Christi die Worte: „Friede den Menschen auf Erden.“ Deshalb lautete das erste Wort des auferstandenen Christus: „Friede sei mit euch.“

Alles Schöne und Anziehende, das die sozialistische Weltanschauung in sich birgt, enthält auch das Christentum. Aber bei ihm ist es tiefer, größer, umfassender, eingestellt in den Rahmen nicht nur des vergänglichen Lebens dieser Erde, sondern in den Rahmen des Weltgeschehens, des Jenseits, der Ewigkeit. Deshalb ist es aber auch die zeitnotwendigste Aufgabe der Seelsorge, diese gewaltige Weltanschauung wieder mit dem Leben zu verbinden, für alle lebenerneuernd, lebenbeherrschend zu machen. Der Seelsorger muß sich darüber klar sein, daß seine innerkirchliche Arbeit auf der Kanzel und im Beichtstuhl nur dauernde Frucht bringen wird, wenn sie das Leben außer der Kirche, in dem die Menschen ringen und kämpfen, zu heiligen sucht. Auf die Dauer werden die Einzelseelen Christus nur dann treu bleiben, wenn auch die Lebensgemeinschaften den Geist

Christi atmen. Mögen die sozialen Verhältnisse auch nicht jene überragende Bedeutung haben, die Karl Marx ihnen zuweist, so zeigt uns doch der oberflächlichste Blick ins tägliche Leben, welch große Bedeutung sie tatsächlich auf geistigem und religiösem Gebiet besitzen. Auch ist es ja Aufgabe der Kirche und damit des Seelsorgers, nicht nur Einzelseelen, sondern die Menschheit zu erlösen.

Das proletarische Freidenkertum zeigt uns, bei welchen Gelegenheiten eine solche weltanschauliche Schulung für das Leben geschehen soll. Sie kann und muß geschehen an den Sonn- und Feiertagen, bei den wichtigen Momenten des Lebens, überall dort, wo in besinnlicher Stunde die Seele des Menschen sich öffnet und nach Geist und Idee dürstet.

a) Am Sonntag.

Die erste Gelegenheit bietet dem Seelsorger der Sonntag. An diesem Tage soll die Seele, auch die Seele des einfachsten Arbeiters, ja sie ganz besonders, von frischem Gottesgeist durchflutet werden, soll Freude schöpfen und Kraft und Licht für manche so dunkle und trübe Stunde der Woche.

Welch ein Meer von Sonne und Lebenskraft liegt aufgespeichert in der Liturgie der heiligen Messe! Alle Schönheit wendet die Kirche, vom Gottesgeist erleuchtet, auf, um das tiefste Geheimnis des Glaubens würdig zu feiern. Wie ringt das proletarische Freidenkertum danach, Weltanschauungsfeiern zu schaffen! Etwas so Herrliches, Gewaltiges, Großes wie die katholische Messe als weltanschauliche Gemeinschaftsfeier läßt sich nicht erdenken und ersinnen. Daß die Teilnahme an der heiligen Messe aber wirklich zum kraft- und segenspendenden Lebensstrom für den schlichten Gläubigen werde, daß sie ihm nicht nur Gebot und Gewohnheit und Mechanismus sei, das ist die Aufgabe der Seelsorge. Daß auch der einfachste Fabrikarbeiter lerne, bei der Opferung in der Messe mit dem Priester seine Sorge und Arbeit und Not der Woche auf die Patene neben das Weizenbrot, das Symbol der Erdennot, zu legen und in den Kelch zum Wein, dem Symbol der Freude, im Geiste hinzugießen alles, was ihm lieb und teuer ist; daß er so die Woche der Arbeit dem Herrgott anbiete; daß er nach der wirklichen oder geistigen Kommunion in der Messe mit dem Bewußtsein das Gotteshaus verlasse, nun wieder neu geweiht und geheiligt zu sein im Corpus Christi Mysticum, dafür muß der Seelsorger sorgen. Deshalb darf die liturgische Welle nicht am einfachen Volke ungenutzt vorüberfließen.

Welche Fülle lebenerneuernder Kräfte haben unsere gläubigen Ahnen aufgespeichert im religiösen Volkslied! Wie riesengroß steht der religiöse Volksgesang der katholischen Kirche in Inhalt und Melodie da, wenn wir ihn vergleichen mit jenen Liedern, die das proletarische Freidenkertum neuerdings für seine Feierstunden geschaffen hat. Aufgabe des Seelsorgers ist, die dort aufgespeicherten Kräfte zu entbinden, Gottesdienst und Kirchengesang vor Verstumpfung und Verblödung (man verzeihe mir die harten Ausdrücke, die leider für manche Fälle tatsächlich zutreffen) zu bewahren. Hier liegt eine Fülle von Stoff für Katechese, Predigt und Vereinsvorträge.

Lebenerneuernde Kraft muß ausstrahlen von der Predigt. Es ist viel über die moderne Predigt geschrieben worden. Die Hauptsache ist, daß der Seelsorger am Sonntag den Werktag predige, daß er Christus hineinstelle ins Leben seiner Gläubigen, in die Arbeitsstätten und Lebensgemeinschaften seiner Gemeinde. Daß er die Ewigkeit hineinleuchten lasse in die Zeit. „Zeitgemäß“ heißt nicht zeitversklavt, zeitunterworfen, sondern zeitüberwindend. Es ist wenig gewonnen, wenn der Prediger alle Not und Zerrissenheit der Zeit erschütternd darlegt und die Schäden gründlich geißelt. Die Hauptsache ist, daß jeder lerne, im Lichte der Ewig-

keit die Zeit zu beherrschen, die Zerrissenheit zu überwinden. In diesem Sinne zeitgemäß predigen, läßt sich nicht aus Büchern lernen und nicht extemporieren. Da ist schon notwendig, daß der Seelsorger wirklich mit seiner Gemeinde lebe, daß er leide mit all ihrer physischen und psychischen Not, daß er die Wahrheiten, die vom Sonntag aus eine ganze Woche jedes Leben seiner Gemeinde erleuchten und kräftigen sollen, vorher selber tief durchlebe, daß er sie lange überdenke und ausprobe an den Krankenbetten und bei den Hausbesuchen, die er in der Woche vorher macht. Auch in die sozialen Fragen der Gegenwart muß Christus durch die Predigt hineingestellt werden: in die Fragen von Ehe und Familie, von Arbeit und Lohn, von Volksgemeinschaft, Vaterland und Menschheit²⁰. Noch mehr Kraft kann und muß ausgehen von der Standespredigt im Verein. Hier ist ganz besonders notwendig, daß der Seelsorger vom Allgemeinen und Abstrakten zum konkreten Leben komme.

b) An Weihe- und Schicksalstagen.

Das proletarische Freidenkertum versucht, mit seiner Weltanschauung den Festtagen des Jahres einen neuen Inhalt zu geben. Mit wie geringen Mitteln es hier arbeitet, wie volksfremd hier oft sein Bestreben ist, zeigt am besten die Tatsache, daß es neuerdings schon wieder darangeht, die Idee der Wintersonnenwende durch eine neue Idee zu ersetzen und das Weihnachtsfest zum „Fest des Kindes“ zu stempeln.

Über welch eine Fülle von lebenerneuernden Werten verfügt gerade in dieser Hinsicht die katholische Kirche. Aufgabe der Seelsorge ist es, das Geheimnis eines Festes oder Festkreises ganz konkret hineinzustellen in unsere Zeit. In den kirchlichen und außerkirchlichen Versammlungen, Predigten und Vorträgen während der Adventszeit muß der Schrei der heutigen Menschheit nach Erlösung von Leibes- und Seelennot wiederklingen. Für den Menschen der Gegenwart muß der Heiland geboren werden, für ihn muß er das Kreuz tragen, für ihn muß er am Ostertage über alles Lebenzerstörende triumphieren, für ihn muß er wohnen im Tabernakel. Das Kirchenjahr mit seinen einzelnen Perioden muß wieder etwas werden, was das Volk, was auch der einfache Arbeiter miterlebt, was ihm übergeht in Fleisch und Blut.

Wichtige Lebensmomente sucht das proletarische Freidenkertum in die Gedankenwelt seiner Weltanschauung einzustellen, und es hat manches Packende auf diesem Gebiet geschaffen. Hinsichtlich dieser proletarischen Feiern schreibt es: „Es zeigte sich, daß unsere Organisation der Kirche dabei überlegen war. Unsere Redner sprachen ganz anders zu Herzen gehend, als

²⁰ Wirklich brauchbare Hilfsmittel für den Prediger auf diesem Gebiet sind nicht sehr zahlreich. In alphabetischer Ordnung der Autoren nenne ich folgende: *Algermissen*, „Das soziale Königtum Christi“, 2. Aufl., Paderborn 1926 (23 ausgeführte Predigten). *Keppeler*, „Fastenhirtenbriefe über die Arbeit“ in Homilien u. Predigten, Freiburg 1912. *Ketteler*, „Die Arbeiterfrage und das Christentum“, Kirchheim, Mainz. *Mausbach*, „Sozialismus und Christentum“, Münster 1919. *Meyenberg*, „Christliche Demokratie“, Sozialpolitische und Staatspolitische Predigten, Luzern 1919. *Pesch*, „Sozialisierung“, Freiburg 1919. *Ders.*, „Neubau der Gesellschaft“, Ebd. 1919. *Lechtape*, „Der christliche Solidarismus nach H. Pesch“, 3. Teil, 1922. *Schilling*, „Christliche Gesellschaftslehre“, Freiburg 1926. *Ders.*, „Reichtum und Armut in der altkirchlichen Literatur“, Freiburg 1908. *Schmitz*, „Die acht Seligkeiten des Christentums“, Köln 1911. *Schreiber*, Bischof von Meißen, „Jesus, unser Lehrer in wichtigen Zeitfragen“ (Fastenhirtenbrief 1928). *Steinmann*, „Jesus und die soziale Frage“, 2. Aufl., Paderborn 1925. *Ders.*, „Die Bergpredigt“, Ebd. 1925. *Windolph*, „Die katholische Kirche und die Not des Volkes“, Rauch, Wiesbaden 1924. *Worlitschek*, „Der Gemeinschaftsgedanke im Vater-unser“, 1927 (8 ausgeführte Predigten).

Ferner bieten die Vortragsskizzen der Volksvereinszentrale in M. Gladbach und die Jahrgänge der von dieser Zentrale herausgegebenen „Führer-Korrespondenz“, der ehemaligen Präsidien-Korrespondenz, reiches einschlägiges Material.

es ein Pfarrer konnte. Unsere Jugendweihen waren eindrucksvoller für die Arbeiter als die Konfirmation der Kirche²¹. Ich weiß nicht, ob diese Worte auf Wahrheit beruhen. Manche Beobachtung, die ich selber gemacht habe, kann mir aber den Glauben daran wohl nahelegen.

Wie erhaben ist an sich die Liturgie unserer heiligen Kirche bei den in Betracht kommenden Gelegenheiten: bei der Spendung der Taufe, der ersten heiligen Kommunion, der Ehe, der Beerdigung! Für die konkrete Ausführung des Ritus aber gilt manchmal St. Augustins Mahnung doppelt und dreifach: „Ut vigilantiores simus!“ Wenn z. B. der Beerdigungsritus mechanisch vollführt wird, wenn kalt und seelen- und teilnahmslos die lateinischen Formeln heruntergeleiert werden, dann wirkt er geradezu abstoßend. In Diaspora- und Industriegroßstädten kann es heute vorkommen, daß über 80% der Leidtragenden und Teilnehmer unkirchlich, religiös abgestanden sind. Welch vorzügliche Gelegenheit wäre gerade dann, diesen Menschen das Herz einmal wieder warm zu machen, ihnen den Blick zu öffnen für die Ewigkeit! Es besteht doch nirgends eine Vorschrift, daß der Seelsorger dem vorgeschriebenen lateinischen Ritus nicht auch Gebete und Anregungen in der Landessprache hinzufügen dürfe.

c) Im Berufsleben.

Das Freidenkertum will mit seiner Weltanschauung besonders das Berufsleben des Industriearbeiters erfassen. Wie sehr die Kirche einmal das Berufsleben des Handwerkerstandes aufs tiefste mit christlicher Ideenwelt durchdrungen hat, zeigt uns die Geschichte der Zünfte (Zunftpatrone, Teilnahme an den Prozessionen usw.). Bekannt ist, daß die Kirche auch heute noch das Berufsleben des Bauernstandes mit ihrer mütterlichen Liebe und Sorge umhegt. Der Haus- und Viehsegen, die Flurprozessionen u. a. zeugen davon. Diese Bindungen der Liebe sind für das religiöse Interesse und die Liebe der Kinder zu ihrer geistigen Mutter praktisch vielleicht bedeutungsvoller als tiefe dogmatische Wahrheiten und ernste kirchliche Vorschriften. Nicht am Belehren und Befehlen, sondern an der sorgenden Liebe erkennt man das Herz der Mutter.

Wenn wir den Blick auf den Arbeiterstand richten, fällt uns sofort der Mangel ähnlicher Bindungen zwischen Kirche und Berufsleben auf. Das empfindet der Arbeiter besonders schwer. Eine gute Mutter wird ein von Natur benachteiligtes, von früh auf mehr als die übrigen leidendes Kind doch nicht weniger liebevoll behandeln, sondern noch zärtlicher sich seiner in Sorge und Liebe annehmen. Durch den Mangel dieser Bindungen zwischen kirchlich mütterlicher Liebe und täglicher Berufssorge des Arbeiters kommt es so leicht, daß der Arbeiter in der Kirche nur die Gesetzgeberin sieht, die ihm dauernd Vorschriften macht, tieferes Interesse aber nur für die bessergestellten Stände besitzt. Es ist das der stete Vorwurf, den man bei Aussprachen aus Arbeitermund hören kann, der stete Vorwurf, den der gläubige Arbeiter von unkirchlicher Seite täglich anhören muß. Der Seelsorge erwachsen da ungeheure Aufgaben. Es handelt sich hier letzten Endes um eine Vertrauensfrage zwischen Kirche, bzw. Seelsorge, und Arbeiter. Nur ehrliches, aufrichtigstes Interesse des Seelsorgers für die Not und Sorge des Arbeiterstandes, Interesse für seine Berufsaufgabe, nur dauernde persönliche Fühlung mit den Arbeiterfamilien, Interesse für das Schicksal der heranwachsenden Kinder in diesen Familien, Berufsberatung, können in Verbindung mit regelmäßigen systematischen Hausbesuchen diese Vertrauensfrage lösen. Manche alte katholische Gewohnheiten könnte der Seelsorger mit dem Berufsleben des Arbeiterstandes oder dem Leben der Arbeiterfamilie sehr leicht verbinden. Weshalb wird z. B. der Haussegen fast nur in katholischen Landgegenden gespendet? Weshalb nicht auch in der neuen Arbeiterwohnung oder in der neubezogenen Mietswohnung des Arbeiters in der Großstadt?

Wie wenig ist der Seelsorger meist orientiert über die Berufstätigkeit seiner einfachen Arbeiter! Das tägliche Leben der verschiedenen Handwerkerstände, die Arbeiten des Bauernstandes, die Berufsaufgaben der akademisch gebildeten Stände sind ihm viel klarer. Und doch

²¹ W. A. Lindemann a. a. O., 58.

wäre die Kenntnis der Berufstätigkeit des Industriearbeiterstandes und seiner verschiedenen Auszeichnungen für den Seelsorger so wichtig, so notwendig, um gerade für diesen in so mancher Hinsicht benachteiligten Stand ein warmes Herz zu haben, um Vertrauen beim Arbeiter zu finden und ihn zu verstehen aus seiner Tätigkeit und dem Milieu seines Berufes. Nur der Seelsorger, der diese Kenntnis besitzt, wird imstande sein, das ungebändigte Streben des Arbeiterstandes nach immer größerem Besitz rein zivilisatorischer Güter in Schranken zu halten unter gleichzeitiger Sorge für die Vermehrung wahrer echter Kulturgüter, ohne die die mechanische Fabrikarbeit seelisch unerträglich ist. Nur der Seelsorger, der diese Kenntnis besitzt, wird imstande sein, die Fabrikarbeit als Berufsarbeit, als Gottessendung am Volke, als Gottesdienst an den Mitbrüdern, selber zu würdigen und erfolgreich daran zu arbeiten, daß die Fabrikarbeit ihre Würde behalte und nicht zur seelenlosen reinen Erwerbsarbeit im Dienste des Geldes und des Genusses erniedrigt wird²². Nur ein solcher Seelsorger wird dem einfachsten Arbeiter ein christliches Berufsethos und damit wahre Berufsfreude geben können und fähig sein, auch in der Seele des Schwersteisenarbeiters den Sinn dafür zu wecken, daß auch seine Arbeit ein Gottesdienst ist, daß er in der Sendung Gottes die Rohprodukte, die der Herrgott in den Bergen hat wachsen lassen, umarbeitet zu Edelprodukten für den Dienst seiner Mitmenschen, und daß alle Selbstsucht des Kapitalismus nicht imstande ist, diese Grundidee seiner Arbeit zu vernichten.

Die Bestrebungen für ein eigenes Fest „Christus der Arbeiter“ sind gerade in dieser Hinsicht zu begrüßen. Doch ist zu bedenken, daß mit einem solchen Fest nur jener Seelsorger etwas Vernünftiges anfangen wird, der das Problem „Der Gute Hirt und der Fabrikarbeiter“ selber erlebt hat. Auch aus dem Fest „Christus-König“ hat nur derjenige Seelsorger Werte der Erneuerung herausgeholt, dem das Problem „Religion und Leben“ auf der Seele brannte. Bei den übrigen besteht die Gefahr der Entartung in Sensation und Sentimentalismus.

d) Durch Laienapostolat und Katholische Aktion.

Die Führer des proletarischen Freidenkertums suchen bei ihrer Anhängerschaft die marxistische Weltanschauung mit dem Leben zu verbinden und auf diese Weise ein Kampfheer zu schaffen, daß sich bewußt und konsequent die Errichtung einer rein diesseitigen Kultur und einer gottlosen Welt zum Ziele setzt. Demgegenüber ist die Aufgabe der berufenen geistigen Führer des Christentums, vor allem unserer Seelsorger, die christkatholische Weltanschauung mit dem Leben der noch kirchentreuen Katholiken aufs innigste zu verbinden und die ganze noch gläubige katholische Welt zu einer *acies bene ordinata* zu erziehen, die ebenso konsequent und bewußt ihre ganze Arbeit stellt in den Dienst des Aufbaues des Gottesreiches, der Errichtung des Königtums Christi. Das nächstliegende Ziel dieser seelsorgerischen Arbeit ist, den Glauben der kirchentreuen Katholiken wieder zu einer lebenbeherrschenden Kraft zu gestalten, dem Gebetsleben und dem Sakramentenempfang den Charakter des Formelhaften und Übungsmäßigen zu nehmen, sie wieder zu Kraftquellen des Lebens werden zu lassen und so die Religion aus der Sakristei und der Enge des Kirchengebäudes hinauszutragen in die Fragen der Lebensgemeinschaften und Kulturgebiete. Das wäre Katholische Aktion, die nach den Worten des *Osservatore Romano* nichts anderes ist als „die in der Gesellschaft wirkende Kirche“²³, so wie man das in der Gesellschaft wirkende organisierte Freidenkertum als „freidenkerische Aktion“ bezeichnen kann. Letztes Ziel ist bei dieser Aktion der Aufbau eines Reiches der Gottlosigkeit, bei jenem die Errichtung des Königreichs Christi, in welchem alle Menschenherzen und alle menschlichen Gemeinschaften von Christi Lehre und Gesetz beherrscht werden.

Das proletarische Freidenkertum sucht schrittweise, systematisch seine Ziele zu erreichen. Die Masse ist an sich geistig träge und stumpf. Das proletarische Freidenkertum holt deshalb

²² Vgl. A. Pieper, Berufsgedanke und Berufsstand im Wirtschaftsleben, 2. Aufl., 1926, 106 ff.

²³ Nr. 139 vom 19. 6. 1926.

aus der Masse seiner Mitglieder wieder einzelne heraus, die es gründlicher schult, die es tiefer einführt in die Probleme. Es zeichnet damit die Methode, die auch wir in unserer Arbeit einhalten müssen, wenn wir zum Siege kommen wollen. So sehr wir als Seelsorger die Rettung der Massen, ja der ganzen Menschheit im Auge behalten müssen, ist es doch andererseits unbedingt notwendig, daß wir in der Arbeit zu diesem Ziel von jenem wilden Massenbetrieb, der heute meist noch herrscht, abkommen und das Problem der Schaffung von Führern, von Laienaposteln mehr in den Vordergrund rücken. So hat auch Christus selber gehandelt. Wohl trug er seine Wahrheit den Massen vor; aber zu tieferer Schulung holte er sich aus der Masse eine kleine Gruppe von Menschen, seine Apostel. Nicht aus Abneigung gegen die Masse, sondern aus Liebe zu ihr, um mit dieser Gruppe die Masse für sein Reich und den Himmel zu erobern. So denkt sich auch Papst Pius XI. den Werdegang der Katholischen Aktion in den einzelnen Gemeinden.

In jeder, auch der kleinsten katholischen Gemeinde, findet sich eine Anzahl von Männern und Frauen, Jungmännern und Jungfrauen, denen ihr Christentum mehr ist als religiöse Übung, denen es Mittelpunkt und Kraftquelle des Lebens ist, die leiden mit der Not der Gegenwart und Sinn und Verständnis haben für die großen Aufgaben der Zeit. Zu dieser Gruppe darf an sich jeder gehören, der guten Willens ist und ernstlich an der Rettung der Seelen, an der Wiedergewinnung der Massen, am Aufbau des Reiches Gottes mitarbeiten will, jeder ohne Unterschied des Geschlechtes, des Alters und Standes. Mit dieser Gruppe, mag sie in einer Gemeinde auch nur ein halbes Dutzend stark sein, soll sich der Seelsorger öfters zusammensetzen und mit ihr die wichtigsten Fragen des Gemeindelebens besprechen, die Fragen, die das öffentliche Gewissen der Gemeinde, ihre sittliche Atmosphäre, angehen. Diese Gruppe soll er in regelmäßigen Zusammenkünften tiefer einführen in die Zeitfragen und Zeitaufgaben. Zu dieser Gruppe müssten grundsätzlich die Vorstandsmitglieder und Vertrauensleute aller kirchlichen, karitativen, kulturellen und sozialen katholischen Vereine gehören.

Ich möchte in Hinsicht auf das Problem „proletarisches Freidenkertum, Arbeiterschaft und Kirche“ für die Schulungsarbeit der nächsten Zeit einmal einige konkrete Themen vorschlagen. Da wäre zu behandeln „Die Kirchenaustrittsbewegung der Nachkriegszeit, ihre Ursachen und deren Überwindung“. Örtliche Beispiele und Verhältnisse müßten als Illustration dienen und die konkrete Anwendung auf sie gemacht werden, so daß Ziel der Behandlung dieses Themas wäre: Was kann hier an Ort und Stelle geschehen, um den Abfall von der Kirche aufzuhalten und die Abgefallenen zurückzugewinnen. In ähnlicher Art mit lokaler Anwendung könnte behandelt werden „Was lehrt uns Piechowskis Werk ‚Proletarischer Glaube‘?“, „Die Arbeitsmethode des proletarischen Freidenkertums und unsere Laienapostolatsaufgaben betr. Verbindung von Religion und Leben“, „Die sozialistische Kinderfreundbewegung und christliche Erziehung“, „Arbeiterschaft und Kirche“. Das letzte Thema müßte behandelt werden mit dem Ziel der Durchdringung aller Stände mit der Idee des Corpus Christi mysticum in Anwendung auf den arbeitenden Stand. „Wie können wir unsere Pfarrei zu einer Pfarrfamilie gestalten?“, „Not und Rettung der Arbeiterfamilien“, „Die Verdrängung der antireligiösen und nichtkatholischen Presse und die Förderung der katholischen in der Gemeinde“, „Das Wohnungsproblem in unserer Gemeinde“, „Die religiös-sittliche Atmosphäre in den wichtigsten Berufsstätten der Gemeinde“, „Die Jugend unserer Gemeinde, ihre Not und Rettung“, „Das Kapital und seine Verpflichtung im Dienste der Gesamtheit“, „Die Arbeit im Lichte des christlichen Berufsgedankens und ihre Verpflichtung im Lichte des Christentums“, „Arbeits- und Wohnungsnot als sittliche Probleme“, „Friedensfrage und katholische Kirche“, „Die Stellung der katholischen Kirche zu Staat und Staatsform“.

Es sind nur einige wenige Themen, die ich hinsichtlich des vorliegenden Problems als nächstliegende Themen für die Schulungsarbeit dieser Gruppen von aktivistischen Katholiken, wenn wir diesen Namen einmal gebrauchen wollen, vorschlage. Sie ließen sich leicht vermehren und ergeben sich vielfach aus den örtlichen Verhältnissen von selber. Daß zu Mitgliedern dieser Gruppen nur Menschen mit tiefer Religiosität und starkem Ethos zugelassen

werden dürfen, daß alle Streber, Betriebmacher, Neider und Sensationshelden, auch alle Frömmler, davon ferngehalten werden müssen, ist selbstverständlich. Die Teilnehmer dieser Gruppen müssen sich selber durch inniges Gebetsleben, eifrigen Sakramentenempfang, Teilnahme an Exerzitien heiligen; denn nur, wer selber erneuert ist, kann an der Erneuerung der Welt erfolgreich arbeiten.

Ein Teil der Menschen, die auf diese Weise vom Seelsorger tiefer in die religiöse Not der Gegenwart eingeführt sind, die diese Not aus ihren wirtschaftlichen und seelischen Urgründen verstehen gelernt und begriffen haben, daß es ihre heilige Aufgabe ist, Christusträger der Erneuerung für die Lebensgemeinschaften zu werden, wird schon aus sich heraus den Drang fühlen, dem Seelsorger auch in manchen direkt seelsorgerischen Arbeiten helfend an die Hand zu gehen. Der Seelsorger wird die dafür Geeigneten besonders schulen, daß sie imstande sind, als Seelsorgehelfer an seiner Stelle Hausbesuche zu machen bei Neuzugezogenen, Kranken, Gefährdeten, Abgefallenen usw. in all jenen Fällen, wo es ihm trotz besten Willens nicht möglich ist, selber zu diesen Menschen zu gehen. Schulungsliteratur hierüber besteht reichlich²⁴. Für einseitig und auf die Dauer wenig fruchtbringend aber halte ich jene Laienapostolatschulung, die ausschließlich die innerkirchlichen Angelegenheiten ins Auge faßt und dem wirklichen Leben fremd bleibt. Der Laienapostel, der keinen Sinn hat für die Fragen der Erneuerung der Lebensgemeinschaften, wird an die Seelen der meisten Unkirchlichen von heute nicht herankommen. Wieweit es schon heute möglich ist, manche Mitglieder dieser Gruppen für die angelsächsische Methode des öffentlichen Straßenvortrags auszubilden, wieweit überhaupt unser deutsches Volk für etwas Ähnliches empfänglich ist, läßt sich heute noch schwer beurteilen. Wir Deutsche empfinden leicht etwas als komisch, was dem Engländer als ganz natürlich erscheint. Trotzdem dürften hin und wieder doch wohl Versuche gemacht werden. Die Erfolge der Catholic Evidence Guild, die zur Zeit rund 600 Sprecher zählt, reizen geradezu zur Nachfolge²⁵.

Diese Gruppe religiöser Aktivisten in der Gemeinde ist natürlich nicht die Katholische Aktion, sondern nur die Wurzel, aus der sie wachsen soll. Die Katholische Aktion ist hinsichtlich der Gemeinde die im Geiste Christi erneuerte und an der Erneuerung des Volkes im Geiste Christi wirkende Gesamtgemeinde. Jene Gruppen sollen aufseiten Christi das sein, was aufseiten des Antichristentums die „Gottlosen-Zellen“ sind, die der russische proletarische Freidenkerverband, der „Bund der Besboschnik“, heute bereits in 6000 Gemeinden Rußlands errichtet hat, um durch sie das Reich der Gottlosigkeit zu schaffen. — Als Erneuerungs- und Befruchtungszellen sollen diese Gruppen sich auswirken in der Gesamtgemeinde. Ob diese Gruppen als „Pfarrbeirat“ bezeichnet werden, bleibt unwesentlich. Katholische Aktion ist nicht Organisation und hat mit Namen und Titeln nichts zu schaffen. Katholische Aktion ist Geist und Leben. Dieses Leben läßt sich nicht automatisch hervorzaubern etwa in der Art, daß die päpstliche Forderung und bischöfliche Verfügung in einen Einwurf wie bei einem Automaten hineingetan wird und unten die Katholische Aktion herauskäme. Was herauskommt ist günstigenfalls der „Pfarrbeirat“, „Diözesanbeirat“ usw., Rahmen, in die der Seelsorger das Bild hineinschaffen muß. Die Katholische Aktion kann nicht mechanisch, sondern nur durch innigste Arbeitsgemeinschaft zwischen Seelsorger und den erweckten Laien der Gemeinde werden, wachsen und wirken²⁶.

²⁴ Ich empfehle Kaller, „Unser Laienapostolat“³, Leutesdorf 1927; Wiesen, „Seelsorge und Seelsorgehilfe“, Freiburg 1926; Engelhart, „Neue Wege der Seelsorge“, Innsbruck 1928; *Praktischer Arbeitsplan für ein modernes Laienapostolat*, von einem Priester der Erzdiözese Freiburg, Leutesdorf 1928.

²⁵ Über die Tätigkeit und Erfolge der C.E.G. vgl. Bolten, „Katholisches aus England“, M.Gladbach 1928.

²⁶ Vgl. zur Frage Katholische Aktion Schlund O. F. M. „Die Katholische Aktion“, 1928 und meine Ausführungen in der „Führer-Korrespondenz“, Jahrg. 1928, Heft 4 und in der

Das Mittel, wodurch diese Aktivistengruppen sich in der Gemeinde auswirken können, sind unsere sozialen Vereine. Daß diese Vereine selber in den meisten Gemeinden zunächst einer großen Reform bedürfen, ist bekannt. Es ist Aufgabe des Seelsorgers, den Vereinen ein stärkeres Ethos und eine neue Befruchtung zu geben, auch die Vereinsabende lebendiger zu gestalten. Es muß dem Seelsorger eine Gewissenssache sein, kein Glied seiner Gemeinde, auch nicht den 16jährigen Burschen, aus dem natürlichen, von Gott gewollten Verbande der Familie zu reißen, wenn er ihm nicht dafür eine Bildungsstunde und seelische Erhebung verschafft, die als Ersatz und Ergänzung des Familienlebens gelten kann. Der Seelsorger wird deshalb als Vereinsleiter in seinen Vorträgen nicht sprechen über dies und das, heute über die babylonische Kultur und morgen über das chinesische Schrifttum; sondern er wird die Fragen und Probleme behandeln, die den Gläubigen seiner Gemeinde auf der Seele brennen. Er wird bei apogetischen Fragen jede unangenehme Polemik und jede oberflächliche Schlagwörterart vermeiden und bedenken, daß nur aus dem Positiven lebenerweckende Kräfte fließen können. Er wird sie behandeln in der schlichten, einfachen Art von Ansprache und Aussprache, wie der Vater in seiner Familie zu den Kindern spricht. Das ist natürlich schwerer, bedeutend schwerer, als irgendeinen populärwissenschaftlichen Vortrag zu halten. Das fordert nicht nur intellektuelle Beherrschung des Stoffes, sondern auch inneres Erleben der Probleme. Nur solches Erleben kann Leben wecken. Der Verein wird bald merken, daß hier nicht nur das kalte Wissen, sondern das Gewissen ihres Seelsorgers spricht. Ein Seelsorger, der seine Vereinsabende so gestaltet, wird ganz sicher mit der Zeit von selber den erbärmlichen Kitsch, der heute unsere Vereinsfeste beherrscht, überwinden. Es ist wirklich beschämend für uns, wenn wir so viele unserer Vereinsfeste vergleichen mit der vom künstlerischen Standpunkt oft ganz prächtigen Zusammenstellung von Festprogrammen, wie sie der Sozialismus der Gegenwart geschaffen hat. Nur durch ein ganz systematisches, erzieherisches Arbeiten in dieser Hinsicht seitens der Seelsorge werden wir aus der inneren Not unseres Vereinslebens von heute herauskommen²⁷.

Als wertvolle Hilfe bei der Erneuerung des Vereinsbetriebes sollen dem Seelsorger die Mitglieder jener Gruppen dienen. Sie müssen mit ihm gemeinsam einen neuen Geist in die Stände und Standesvereine hineintragen, damit wir von jenen erweckten Gruppen aus über die sozialen Vereine zur Erneuerung der Gesamtgemeinde und damit zur Katholischen Aktion kommen.

4. Die Gesundung der Pfarrgemeinde im Sinne der Pfarrfamilie.

Eines der wichtigsten seelsorgerischen Probleme der Gegenwart, dessen Lösung für die Zurückgewinnung der Massen und für das Aufhalten des steten Abbröckelns der arbeitenden Kreise von der Kirche von größter Bedeutung ist, ist die Gesundung der Pfarrfamilie. Es ist manches Ernste in den letzten Jahren über dieses Problem geschrieben worden, worauf ich an dieser Stelle nur verweisen kann²⁸. Tatsache ist, daß gerade die durch Krieg und Nachkriegszeit zermürbte und durch den steten Kampf ums tägliche Brot leidende Seele des

Zeitschrift „Volksverein“, Jahrg. 1928, Heft 6; besonders C. Noppel S. J. „Vom Werden und Wachsen der Katholischen Aktion“ in „Stimmen der Zeit“, 115. Bd., 10. Heft, 58. Jahrg. 1928, 241—251.

²⁷ Als Hilfsmittel in dieser Hinsicht sei auf die Zeitschrift „Volkskunst“ (Volksvereinverlag, M. Gladbach), hingewiesen.

²⁸ Vgl. vor allem W. Schwer in vorliegender Zeitschrift I, 60 ff. Für weitere Kreise habe ich die Frage im 4. Heft des „Volksvereins“, Jahrg. 1926, behandelt:

Industriearbeiters sich nach lebendiger Brudergemeinschaft sehnt. Die religiöse Brudergemeinschaft der Urkirche, in der Reiche und Arme ein Herz und eine Seele waren, zog gerade das Proletariat hin zur Kirche. Die Zerrissenheit unserer heutigen Pfarrgemeinden, die Kälte und Lieblosigkeit und der Hochmut der besseren Stände stößt heute das Proletariat ab. Und weil es im Sozialismus und Kommunismus jene Brudergemeinschaft zu finden glaubt, die es bei uns so oft vergebens sucht, wendet es sich dorthin.

Da erstehen für den Seelsorger, der Vereinspräses oder geistlicher Beirat in Standesvereinen der besseren Stände ist, ganz besonders zeitgemäße Aufgaben. Solange das seelsorgliche Arbeiten in diesen Kreisen das Ästhetisieren nicht überwindet, solange es nicht mit klarer Zielstellung die religiöse Brudergemeinschaft der Pfarrei, das lebendige Corpus Christi mysticum zu schaffen sucht, werden die besseren Stände nur hochmütiger, also unkatholischer, und die Arbeitermassen immer unkirchlicher werden.

Überhaupt muß der Seelsorger alles daransetzen, daß sämtliche Standesvereine seiner Gemeinde sich bewußt in den Dienst der Pfarrgemeinde stellen. Deshalb müssen die Standesvereine geschult werden, daß sie sich um diejenigen Standesgenossen derselben Gemeinde mitbekümmern, die dem Standesverein nicht angehören, besonders die Mitglieder der Arbeitervereine um ihre gefährdeten Kollegen. Alle Standesvereine müssen sich grundsätzlich gemeinsam beteiligen an allen Schulungen und Kundgebungen, die das Leben der ganzen Pfarrgemeinde angehen. Dadurch wird nicht nur der familienhafte Charakter der Pfarrgemeinde gefördert, sondern dem Seelsorger viele Arbeit und Kraft und den Gläubigen viele Zeit erspart. Alle Standesvereine müssen sich durch Mitwirken in der Caritas in den Dienst der Gesamtgemeinde stellen. Standesvereine, die wegen Mangels an Mitgliedern oder an Interesse derselben nicht leben und sterben können, die ihren Charakter als Schicksals- und Liebesgemeinschaft Gleichgesinnter und Gleichsorgender verloren haben und nicht mehr imstande sind, aus Ichmenschen Gemeinschaftsmenschen zu machen, in denen die Mitglieder sich nicht im gegenseitigen Dienst aneinander verschenken wollen, sondern Nutzen am andern oder Amüsement und Sensation suchen, solche Standesvereine soll der Seelsorger im Interesse der Pfarrfamilie eingehen lassen. Er soll im Interesse des familienhaften Charakters der Pfarrgemeinde auch sorgen, daß über allen Standesvereinen der Volksverein als gemeinsames Dach steht, der den Standesvereinen Ethos und Weitblick gibt, damit sie die Pfarrgemeinde nicht auseinander organisieren, sondern ihre Aufgaben lösen im Sinne des ganzen Corpus Christi²⁹. Man wird Stadtpfarrer *Rieger* recht geben müssen, wenn er schreibt: „Darauf müssen wir hinzielen, daß von Zeit zu Zeit die ganze Pfarrgemeinde unter der Leitung des Volksvereins zusammenkommt, also auch diejenigen, die

²⁹ Vgl. über das Thema „Pfarrei und Vereine“ *meine* Ausführungen in der Zeitschrift „Lehrer und Volk“, Jahrg. 1928, S. 282—291.

nicht Mitglieder eines Standesvereins oder des Volksvereins sind. Das stärkt den Gemeinschaftsgeist, der uns so bitter nottut³⁰.“

Wie notwendig als Vorbedingung für die Schaffung einer lebendigen Pfarrfamilie die Aufteilung unserer Riesenpfarreien in den Städten ist, braucht kaum noch erwähnt zu werden. Daß es höchste, allerhöchste Zeit ist, aufzuteilen, daß dort, wo nicht sofort eine äußere Teilung möglich ist, wenigstens die Seelsorgsgeistlichkeit unter sich das Arbeitsgebiet der Pfarrei in Bezirke aufteilt, müßte doch jedem klar sein, der mit ernstem Blick die ungeheure kirchliche Not der Gegenwart anschaut.

Ein ausgezeichnetes Mittel zur Schaffung der Pfarrfamilie ist die Kirchenzeitung, wenn sie in ihren Artikeln ganz auf die Verhältnisse der Gemeinde eingestellt ist und den bedürftigen und religiös abgestandenen Familien gratis ins Haus gebracht wird.

Auch der regelmäßige Hausbesuch des Seelsorgers in allen Familien der Gemeinde, besonders den Arbeiterfamilien, besonders den Familien der Abgestandenen und Gefährdeten, ist ein Mittel nicht nur zur Bewahrung der Schwachen und zur Zurückgewinnung der Abgefallenen, sondern auch zur Schaffung der Pfarrfamilie. Auf die Wichtigkeit der Hausbesuche hat schon *Swoboda* in seinem ausgezeichneten Werk „Großstadtseelsorge“ vor Jahren hingewiesen. Ihre ungeheuer große Bedeutung habe ich nicht nur aus eigenen Beobachtungen, sondern auch aus der Geschichte des modernen Sektenwesens mit solcher Klarheit erkannt, daß ich sagen möchte, 80% der gegenwärtigen Seelsorgsschwierigkeiten seien nur durch die dauernde, direkte und persönliche Fühlungnahme des Seelsorgers mit den Familien, besonders den schwachen und gefährdeten, seiner Gemeinde zu lösen. Auch die zum Teil außergewöhnlichen Erfolge, die die Redemptoristen-Missionare in den letzten Jahren mit der Haus- und Kapellenmission hatten, beruhen auf dieser direkten, persönlichen Fühlungnahme des Seelsorgers, in diesem Falle des Missionsseelsorgers, mit den Familien und Seelen der Gemeinde. Und ich bin der Überzeugung, wenn überall in dem Sinne dieser regelmäßigen, positiven, direkten Fühlung zwischen Seelsorgern und Gläubigen seitens der gewöhnlichen Seelsorge vorgearbeitet wäre, würden jene Missionserfolge noch ganz andere gewesen sein, während anderseits nach Beobachtungen, die ich selber machen konnte, die Missionserfolge bald wieder zugrunde gingen, wenn im Geiste dieser regelmäßigen, persönlichen Fühlungnahme durch die gewöhnliche Seelsorge nicht gründlich und fortdauernd nachgearbeitet wurde. Denn letzten Endes kann nicht die außergewöhnliche, sondern nur die gewöhnliche Seelsorge in ihrer unermüdlichen Kleinarbeit die Lösung bringen.

Gerade durch den Hausbesuch erscheint der Seelsorger als Vater aller seiner Kinder. Das Zusammengehörigkeitsgefühl kommt allen zum Bewußtsein, be-

³⁰ Vgl. *J. Rieger*, Wie können wir das Proletariat für Christus und die Kirche zurückgewinnen?, Rottenburger Monatsschrift, Märzheft 1928, 169.

sonders wenn der Besuch für die bestimmten Straßen von der Kanzel und durch die Kirchenzeitung allen bekannt gemacht wird. In der Liebe des Seelsorgers, in der Sorge des „father“, wie der Engländer so schön sagt, fühlen sich alle eins als Kinder, mögen sie nach Stand und Besitz noch so verschieden sein.

Daß es heute noch Großstädte gibt, Großstädte mit starkem Zuzug von Arbeitern aus katholischen Landgegenden, in denen keine einzige Pfarrei eine Kartothek besitzt, wo die Seelsorge sich also in der glücklichen Lage befindet, überhaupt nicht zu wissen, wie elend sie daran ist, sollte man kaum für möglich halten. Allerdings hat eine Kartothek, die nicht systematisch ergänzt und seelsorgerisch ausgenutzt wird, kaum mehr Sinn und Bedeutung.

5. Die Persönlichkeit des Seelsorgers.

Es ist notwendig, auch ein Wort zu sagen zur systematischen Kontrolle und Brandmarkung der katholischen Kirche, besonders des Priesterstandes, durch die Presse des proletarischen Freidenkertums. Wenn sich in dieser systematischen Kontrolle und Brandmarkung der Kirche auch der Haß und die Bosheit führender Kreise der Freidenkerverbände im hellsten Lichte zeigt, so müssen wir uns doch darüber klar sein, daß die Erfolge, die gerade hierdurch erzielt werden, seitens der Abfallenden nicht immer der Ausdruck der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern sehr oft der Ausdruck enttäuschter Liebe und zerstörter Ideale sind. In gewisser Hinsicht kann es uns sogar dienlich sein, daß wir einen so unerbittlichen Gegner haben, der mit Argusblick ausschaut, ob etwas geschieht, was dem Amt des Priesters und der Würde der Kirche widerspricht. Daß der durch stete Skandalberichte aufgeregte Arbeiter mißtrauisch geworden ist, steht fest.

Auf Grund regelmäßiger Durchsicht der in Betracht kommenden Zeitungen und Zeitschriften bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß der Plan des proletarischen Freidenkertums, überall ehrenamtliche Funktionäre, Freidenkerkorrespondenten, anzustellen, die über die örtlichen kirchlichen Verhältnisse an die Zentralstellen berichten, bereits heute in einem Maße zur Durchführung gekommen ist, daß man von einem regelrechten, systematisch ausgebauten Spitzelsystem sprechen kann. Bezeichnend in dieser Hinsicht dürfte sein, daß der „Pfaffenspiegel“ in einer seiner letzten Nummern Prämien für die besten antikerikalen, örtliche Verhältnisse behandelnden Artikel aussetzt und sich an diesem Wettbewerbe jeder Leser und Freund des Blattes beteiligen kann. Wissenswert für uns ist, welches Thema am meisten behandelt wird. Wer den tiefsten Ursachen des Abfalles der Massen von der Kirche nachgeforscht hat, wird es von selber wissen. Es ist das Thema „Kirche und Kapitalismus“ bzw. hinsichtlich des einzelnen Seelsorgers das Thema des beamteten Geistlichen, der auf jede nur denkbare Art Geld aus den Massen herauszuholen sucht, um sich ein gesättigtes, bequemes Leben zu machen, und der kein Verständnis hat für die Not der Ärmsten. Alle anderen Angriffe treten hinter diesen weit zurück, auch diejenigen, die sich auf sexuelle Verfehlungen stützen.

Soweit das Thema „Kirche und Kapitalismus“ zur Frage steht, ist bereits oben das Notwendige gesagt. An dieser Stelle handelt es sich um die persönlichen Angriffe auf den einzelnen Seelsorger.

Zunächst ist in dieser Hinsicht zu bedenken, daß in den Verhältnissen selber eine Schwierigkeit liegt. Früher kam der Seelsorger durchweg aus dem Kleinbürger-, Kleinbauern- und Kleinhandwerkerstand. Aus diesen bürgerlichen Ständen geht der Seelsorger auch heute meist hervor. Früher waren diese Stände aber die niedersten in der Gesellschaft. Es stand deshalb der Seelsorger den Vertretern der niedersten Kaste von vorneherein als Bruder gleich. Die Stände selber sahen es als Ehre an, wenn aus ihnen wieder ein neuer Priester hervorgegangen war. So ist es ja auch heute meistens noch in ländlichen und kleinbürgerlichen Bezirken, in denen die ganze Gemeinde bei einer Primiz ohne weiteres beteiligt ist. Inzwischen ist aber ein neuer Stand groß und sich selber bewußt geworden. Das ist der wirtschaftlich unselbständige, vielfach heimatlose Industriearbeiterstand. Aus diesem Stande geht nur selten ein Seelsorger hervor. Es kommt deshalb gar leicht vor, daß die Angehörigen dieses Standes im Seelsorger den Beamten, den Vertreter einer höheren Kaste, der Bourgeoisie sehen. Der Seelsorger wird diese Schwierigkeit äußerlich nur zum Teil überwinden können. Wie weit die auf schärfere Trennung von Kirche und Staat hindrängenden Verhältnisse äußere Änderungen schaffen werden, läßt sich heute noch nicht übersehen. Jedenfalls steht das eine fest, daß der Begriff einer geordneten Seelsorge selber eine gewisse wirtschaftliche Sorgenfreiheit des Seelsorgers zur Voraussetzung hat. Es wird nicht denkbar sein, daß der Seelsorger wirtschaftlich dem ärmsten Proletarier gleichsteht, so daß er Tag für Tag sein Brot erarbeiten müßte, und dabei doch seine Seelsorgsarbeiten verrichtet. Der proletarische Freidenker verlangt ja z. B. von seinen Zeitungsredakteuren auch nur die Verrichtung ihrer geistigen Arbeit.

Mit Recht aber fordert der Arbeiter die Beseitigung wirklich bestehender Mißstände. Luxuriöse Einrichtung oder üppige Lebensweise ist gerade bei einem Seelsorger ein Stein des Anstoßes und aufs allerschärfste zu verurteilen. Es ist erfreulich, daß die letztjährige Diözesansynode für die Diözese Speyer mit aller Offenheit auf die Gefahren in dieser Hinsicht hinweist mit den Worten: „Zu den sonstigen Schwierigkeiten kommen oft genug persönliche Liebhabereien, die dem Priester im Wege stehen: Neigung zum Spiele, weitgehende Geselligkeitsbedürfnisse, exzessives Rauchen, gewohnheitsmäßiges Reisen usw. Hierher gehört auch ein gewisses Übermaß im Zeitungslesen, das sich gern in stiller, unbesonnener Gewohnheit auswächst³¹.“

Klassensysteme bei Ausübung kirchlicher Funktionen sind so unzeitgemäß wie nur irgend etwas. Die Eintreibung der Stolgebühren, auch die Meßinten-

³¹ Bericht der Diözesansynode für die Diözese Speyer vom 19. Juli bis 21. Juli 1927, Pilgerdruckerei, Speier a. Rh.

tionsfrage muß in der heutigen Zeit mit äußerster Delikatesse behandelt werden. Es liegt mir selbstverständlich fern, bestehende Gewohnheiten anzugreifen oder gar kirchenbehördlichen Verfügungen irgendwie vorgreifen zu wollen. Aber gerade die Angriffe des heutigen proletarischen Freidenkertums, die mir ja beruflich so oft vor Augen treten, und Beobachtungen in Arbeiterkreisen legen mir die Frage nahe: „Könnten nicht die Stolgebühren überall abgeschafft werden? Was in manchen Gegenden, oft den ärmsten, möglich ist, sollte in anderen Gegenden doch auch möglich sein. Könnte nicht hinsichtlich der Meßintensionsfrage die Angelegenheit so geregelt werden, daß jeder Verstorbene der Gemeinde ohne Unterschied des Standes seine Sterbe-, Beerdigungs-, Vierwochens- und Jahresmesse (oder Amt) ohne Zahlung irgendwelcher Gebühren erhielt und erst für Tage, die darüber hinaus in der Gemeinde frei sind, eine Intention angenommen werden dürfte³²?“

Es sollte doch immer mehr Selbstverständlichkeit werden, daß für keine Handlung, die religiöser Natur ist, irgendeine Bezahlung genommen würde. Unter keinen Umständen sollte in dieser Hinsicht Neues eingeführt werden, was Anstoß erregen muß. Vor ganz wenigen Wochen fand ich in einer katholischen Kirche folgende hervorragende Neuerung. Auf jeder Bank war sowohl am Eingang wie am Ausgang derselben ein Blechschild mit je sechs Nägeln befestigt, auf dem der Satz eingeprägt stand: „Es wird ersucht, für Abnutzung der Bänke 10 Pf. zu entrichten.“ Wirklich ein prächtiges Mittel, den Kirchenbesuch in einer solchen Gemeinde zu heben!

Vor allem muß der Seelsorger positiv alles tun, um persönlich wieder eine

³² Auch die Meßbündfrage bedürfte wohl einer praktischen Reform. Der „Pfaffenspiegel“ vom 23. September 1928 bringt unter der Überschrift „Sobald das Geld im Kasten klingt ... Hokuspokus ist das beste Geschäft“ die Satzungen eines derartigen Meßbundes, der dort mit Namen usw. genannt wird. Punkt 3 dieser Satzungen lautet: „Die Beitragssätze betragen jetzt:

I. für lebende Personen:

- a) für 1 Jahr 1 Mark,
- b) für Lebenszeit 3 Mark,
- c) für immerwährend (über den Tod hinaus) 5 Mark;

II. für verstorbene Personen:

- a) für 1 Jahr 1 Mark,
- b) für immerwährend 3 Mark.

Punkt 4 heißt: „Es können sowohl lebende als auch verstorbene Personen in den Meßbund aufgenommen werden. Auch kann man fremde Personen ohne deren Vorwissen in den Meßbund aufnehmen lassen.“

Punkt 11: „Man kann selbstverständlich freiwillig auch einen größeren Beitrag zahlen, als unter Nr. 3 angegeben ist.“

Was soll ein katholischer Arbeiter für eine Antwort geben, wenn in den Betrieben hohnlachend mit diesen Dingen hausieren gegangen wird. Selbst als Theologe wird man sprachlos bei dieser Zeit- und Geldstaffelung.

Vertrauensstimmung bei den arbeitenden Massen seiner Gemeinde zu schaffen. Gerade den Ärmsten der Gemeinde gegenüber darf er niemals etwas vom Geiste des bezahlten Beamten zeigen. Gerade ihnen gegenüber muß er den Geist des guten Hirten offenbaren in tätiger Liebe und Güte und Mildtätigkeit. In dieser Hinsicht kommt den Hausbesuchen in den Arbeiterfamilien eine besondere Bedeutung zu, jenen Besuchen, bei denen der Seelsorger zum Arbeiter kommt, nicht um etwas von ihm zu haben, um zu erreichen, daß eine Ehe in Ordnung gebracht, daß die Kinder in die katholische Schule geschickt werden usw., sondern wo er als Bruder zum Bruder kommt, um mit dem Arbeiter über seine Not und Sorge sich auszusprechen. Sehr schön drückt *Heinen* das Verhältnis des Seelsorgers zu seiner Gemeinde, besonders zu den Leidenden der Gemeinde, aus: „Der Seelsorgsgeistliche ist mit seiner Pfarrei „verheiratet“. Sie liegt ihm am Herzen wie dem Vater und der Mutter die Familie. Er hat ihr die Liebe Jesu Christi zu verkörpern. Ihre Armen, Kranken, öffentlichen Sünder sind besonderer Gegenstand seiner Sorge²³“. Wie das erbärmlichste und elendeste Kind in der Familie der Liebe von Vater und Mutter besonders bedarf und in einer gesunden Familie diese Liebe auch in reichstem Maße empfangen wird, so muß es auch in der Gemeinde sein zwischen Seelsorger und Leidenden. Das Proletariat aber ist leidend, wirtschaftlich und seelisch mehr leidend als die übrigen Stände, denen selbstverständlich auch die volle Liebe und Sorge des priesterlichen Herzens gehört.

Das Mittel der Anstellung von eigenen Arbeiterseelsorgern dürfte sicher nur vorübergehend und als Zwischenglied angewandt werden. Denn Ziel der Seelsorge unserer Zeit muß sein die Schaffung der religiösen Brudergemeinschaft aller Stände. Und so wie der Arbeiterstand mit Recht danach strebt, im Rahmen der Volksgemeinschaft als gleichberechtigter Stand neben den übrigen geachtet zu werden, so muß er diese Forderung erst recht erheben im Rahmen der christlichen, katholischen Pfarrgemeinschaft.

Die mit der harten täglichen Not ringenden, vom Glauben abgeirrten Arbeitermassen kommen mir vor wie Menschen, die in einer nebligen Sumpfgegend wandern. Ihr Blick schaut die Sonne nicht mehr, ihr Fuß droht zu versinken. Der Seelsorger aber steht auf der Höhe des Berges. Er schaut die Sonne der Wahrheit. Sein Blick schaut all die Gottesherrlichkeit, soweit sein Auge reicht. Er atmet die reine, starke Höhenluft des Glaubens. Er möchte jene Massen zu sich heraufführen. Genügt es, daß er ihnen von oben herab die Schönheit schildert, die er schaut? O nein! Das begreift die Masse ja gar nicht. Jene Massen verstehen die in schöne Worte gekleideten theologischen Wahrheiten nicht mehr. Hilft es, daß er von oben herab wettet und schimpft? Nein! Die armen Menschen werden nur um so verschüchterter und verbitterter und noch mehr ab-

²³ *A. Heinen*, „Unsere priesterliche Betrachtung“ in vorliegender Zeitschrift, Jahrg. 1928, 182.

irren. Es gibt nur ein Mittel. Der auf der Spitze des Berges steht, steige herab und nehme in Bruderliebe den Abgeirrten bei der Hand und führe ihn langsam Schritt für Schritt mit sich hinauf zur Gottesnähe.

*

Der Kampf und die Erfolge des proletarischen Freidenkertums müssen uns aufhorchen lassen. Religiöse Lauheit hat es zu allen Zeiten gegeben. Einen derartigen Massenabfall von der Kirche wie in der Nachkriegszeit, haben wir noch nicht in Deutschland erlebt. Es ist etwas Neues, was uns vorgeht. Es handelt sich in diesem Kampf unserer Kirche bzw. Seelsorge mit dem proletarischen Freidenkertum um die Frage, ob die geistige Kultur, die seit etwa der Jahrhundertwende sich an Stelle der materialistischen Kultur des letzten Jahrhunderts zu setzen sucht, wirklich durchdringt, oder ob in einem Siege des proletarischen Freidenkertums die Werte, die das Christentum im Laufe der Geschichte für die europäische Kultur geschaffen hat, zum größten Teil vernichtet werden. Das Freidenkertum verfügt nur über geringe geistige Mittel. Seine Weltanschauung ist so inhaltleer. Innerlich leidet es, besonders in Deutschland, an starken Gegensätzen³⁴. Dennoch hat es durch tatkräftiges, zielsicheres Arbeiten in kurzer Zeit große Erfolge errungen. Lernen wir von ihm Aktion! Stellen wir der „actio infidelis“ die „actio catholica“ gegenüber, zunächst die Aktion der Seelsorge selber. Dulden wir nicht länger, daß das Abbröckeln der Massen vom kirchlichen Leben weiter gehe wie in der ganzen Nachkriegszeit, sondern kommen wir Seelsorger selber erst einmal aus dem Ghetto heraus, indem wir mit fester Hand und klarem Blick zurückzugewinnen und zu erobern suchen. Die Fülle der Wahrheit und Gnade liegt in unserer Hand, Gottes Kraft steht uns zur Seite. Kommen wir selber zur actio catholica, dann werden wir auch die noch kirchentreue Gemeinde zur Aktion bringen und in gemeinsamem Arbeiten erreichen, daß sich das Wort des hl. Thomas in des Wortes wortwörtlichster Bedeutung erfülle: „O res mirabilis! Manducat Dominum: Pauper, servus et humilis.“ O wunderbares Bild! Es nahen sich wieder dem Tische des Herrn: alle die Armen, die Erniedrigten, und Beleidigten — die Massen des Proletariates.

³⁴ Vgl. über den Streit zwischen Kommunisten und Sozialisten innerhalb des deutschen proletarischen Freidenkertums besonders das Protokoll der Verbands-Generalversammlung zu Frankfurt a. M. vom 14. bis 16. Juli 1928, Verlag des Verbandes für Freidenkertum und Feuerbestattung, Berlin 1928.



Die Kölner Wirren.

Heinrich Schrörs, Die Kölner Wirren (1837). Studien zu ihrer Geschichte. Ferdinand Dümmler, Berlin u. Bonn 1927. XX u. 634 S. M. 20.—.

*

Heinrich Schrörs, „der ehrwürdige Senior der katholischen Kirchenhistoriker Deutschlands“, wie *Merkle* (Theolog. Revue 1928, 281 ff.) ihn kürzlich nannte, ist am 6. November 1928 in die Ewigkeit heimgegangen. Im Andenken seiner Hörer und Schüler wird er als glänzender akademischer Lehrer weiterleben, der von der Verantwortung, die ihm seine Dozentenarbeit auflegte, so tief durchdrungen war, daß er zu größeren wissenschaftlichen Veröffentlichungen während seiner Lehrtätigkeit keine Zeit zu haben erklärte. Um so eifriger gab er sich nach seiner Emeritierung an die Herausgabe einer Reihe von Untersuchungen, die sich besonders mit der rheinischen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts beschäftigten. Nicht alles, was sein rastloser Fleiß erarbeitete, konnte er noch vor seinem Tode veröffentlichen. So birgt sein handschriftlicher Nachlaß noch ein druckfertig vorliegendes Lebensbild von *Joseph Heinrich Floß*, das als Fortsetzung seiner „Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn 1818—1831“ gedacht ist. Doch erlebte er noch die Genugtuung, sein größtes Werk, die Frucht langjähriger intensiver Arbeit, „Die Kölner Wirren (1837)“ herausgeben zu können und es mit allseitiger Anerkennung und Hochschätzung in den Fachkreisen aufgenommen zu sehen. Zu ehrendem Gedenken an den jüngst Heimgegangenen sei hier über dieses Werk berichtet.

Zu dem für die Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert hochbedeutsamen Konflikt zwischen Preußen und der katholischen Kirche, der in dem berühmten „Kölner Ereignis“ von 1837 seinen Höhepunkt fand, existiert eine Fülle von Literatur, teils polemischer, teils wissenschaftlicher Art, aus der heraus die Vorgänge kritisch zu würdigen und richtig zu beurteilen alles andere als leicht war. *Schr.* wollte in streng methodischer und quellenmäßiger Untersuchung die Wahrheit aufspüren und ein zutreffendes Urteil über Recht und Unrecht in diesem Streit begründen. Das nunmehr in dem stattlichen Bande vorgelegte Ergebnis einer mehr als zehnjährigen Forschungsarbeit ist zweifellos das Gründlichste, was bisher zu diesem Fragenkomplex geschrieben worden ist. Die bei *Schr.* gewohnte glänzende historische Methode hat sich hier mit einer in mannigfachen Vorarbeiten vertieften überlegenen Kenntnis der Zeitgeschichte und einer gerade bei dieser Materie bedeutsamen Sondervoranlage zu juristisch-kanonistischen Erwägungen verbunden. So ergab sich ein Werk, das in dieser Frage vielfach neues Licht über die Geschehnisse, ihre Ursachen und Verknüpfungen wirft und in manchen Punkten einen Bruch mit traditionell gewordenen Anschauungen darstellt.

Schr. hat seinem Werk nicht schlechthin den Titel „Geschichte der Kölner Wirren“ gegeben, sondern „Studien“ zu ihrer Geschichte. Wegen der Schwierigkeit, an die entsprechenden Quellen heranzukommen, mußte er auf die Darstellung der „auswärtigen“ oder „diplomatischen“ Geschichte der Wirren, d. h. alles dessen, was sich in dieser Sache zwischen den Kabinetten von Rom, Berlin, Wien und München abgespielt hat, verzichten. Die „einheimische“ Geschichte der Wirren, d. i. die Verwicklungen des Erzbischofs *Klemens August* mit der preußischen Regierung und die Auswirkung dieser Kämpfe in der Kölner Erzdiözese und im übrigen Deutschland, wollte er nicht in einer fortschreitenden Darstellung geben, sondern reihte zehn in sich geschlossene Abschnitte aneinander. Die zeitlich und ursächlich vielfach verschlungenen Einzelmomente des Konfliktes gelangen so viel klarer und plastischer zur Erscheinung, als es in einer einheitlichen chronologisch vorgehenden Beschreibung hätte geschehen

können. In ihrer Gesamtheit vermitteln diese zehn Einzelstudien ein abgerundetes Bild der Kölner Wirren.

Der 1. Abschnitt gibt in gedrängter Kürze, aber scharfer Beleuchtung einen Überblick über die bisherigen Darstellungen. Dabei läßt der Verfasser bereits merken, wie sehr seine eigenen Forschungen über manche übliche Auffassung hinausgeführt haben. Er betont hier gleich einen Hauptsatz seiner Arbeit, daß „nicht die Eheschließungsfrage, sondern der Hermesianismus es gewesen, der den ersten Konfliktsstoff abgab und am tiefsten an die Prinzipien und das Regierungsziel des Erzbischofs griff“. Seine Erkenntnisse hat der *Verf.* namentlich gewonnen durch die Vertiefung in die persönliche Eigenart des Erzbischofs Klemens August. Sein Charakterbild ist ihm der Schlüssel zu vielem, das sonst schwer begreiflich wäre. In seinem Denken und Wollen aber war Klemens August wiederum entscheidend bestimmt durch einen tiefgreifenden prinzipiellen und unverhohlenen Gegensatz zu seinem Vorgänger Ferdinand August. Somit muß sich die Darstellung sehr stark mit den Charakteren dieser beiden Männer beschäftigen.

Der 2. Abschnitt ist eine biographische Skizze zur Charakterisierung des Erzbischofs Ferdinand August v. Spiegel, die Ersatz für das noch nicht geschriebene „dringend notwendige Werk über den Organisator der neuen Erzdiözese“ bieten soll. Sie führt zu einer entschiedenen Ehrenrettung dieses Mannes und zu einer erfreulichen Revision der bisherigen Auffassung, die zum guten Teil auf jenes bittere Wort von Görres zurückgeht, es habe in Spiegel der preußische Geheimrat den Erzbischof verraten. Bei *Schr.* erscheint Spiegel als ein feingebildeter, gewandter und liebenswürdiger, dabei stets würdevoller geistlicher Kavalier. Echte Vornehmheit der Gesinnung und natürliche Herzensgüte ließen ihn im Verkehr mit andern, auch im amtlichen Verkehr, stets eine ausgesuchte Höflichkeit beachten. Von untadeligem sittlichen und religiösen Wandel, persönlich fromm und eifrig in der Ausübung der bischöflichen liturgischen Handlungen, darüber hinaus bemüht, in der Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst als Beispiel voranzuleuchten, so hat er in sich nie den geistlichen Charakter durch weltmännische Art verdecken lassen. Für Kunst und Wissenschaft begeistert — die Erhaltung des Domes ist vorzüglich sein Werk —, war er nicht allein ein freigebiger Mäzen, sondern studierte persönlich sehr viel und hinterließ eine prachtvolle Bibliothek, die leider bis zur Stunde noch im Staub einer Domkammer schläft. Seine stärkste Veranlagung war ein ausgesprochenes Verwaltungstalent. Als Domdechant von Münster dachte er einmal daran, Regierungspräsident in Köln und dann Oberpräsident am Rhein zu werden! Diese Neigung und Begabung kamen ihm bei Antritt seines erzbischöflichen Amtes in Köln zustatten; denn er stand da vor der gewaltigen Aufgabe der Organisation einer neuen Erzdiözese, die „durch Arbeit am grünen Tisch aus sehr verschiedenartigen Bestandteilen zusammengeschweißt“ worden war. Diese unter vielen Schwierigkeiten durchgeführte Aufgabe nennt *Schr.* ein „Werk, um dessentwillen des Erzbischofs Name den aller seiner Vorgänger und Nachfolger überstrahlt“. Das große Hemmnis und die dauernde Sorge des Erzbischofs in seiner Verwaltungsarbeit war die preußische Regierung. Die Ausführungen über das Verhältnis Spiegels zu Preußen zeigen das völlig Abwegige der vielfach gebrauchten Bezeichnung für ihn als „Hofbischof“. Schon vor seiner Kölner Zeit hatte Ferdinand August scharfe Worte für die preußische Beamtenpolitik im Westen. Bei den Verhandlungen um die Übernahme des Erzbistums machte er Schwierigkeiten, weil in dem preußischen Antrag nur von der königlichen, nicht aber von der päpstlichen Ernennung die Rede war, und verlangte klare Zusicherungen über die erzbischöflichen Rechte gegenüber dem Staate. Als Berlin sich darauf nicht einlassen wollte, verzichtete er lieber, bis man später wieder auf ihn zurückkam und dann ihm einigermaßen befriedigende Erklärungen abgab. Immer wieder jedoch mußte er sich in seiner Arbeit als Kölner Oberhirte durch den Antikatholizismus der rheinischen und Berliner Regierungsstellen gehemmt sehen. Aber „einen allgemeinen prinzipiell zugespitzten Kampf heraufzubeschwören,

lag weder in Spiegels friedfertiger Natur, noch hätte es unter den damaligen Verhältnissen einen Sieg verheißen. Er sah die brutale Gewalt vor sich und hatte ihr keine Macht entgegenzustellen, auch keine moralischer Art von durchschlagender Wirkung. So war kluges Verhandeln, möglichstes Ausweichen und — wenn es nicht anders ging — weitherziges Entgegenkommen der einzige Weg.“ Gerade dadurch hat er in Berlin manches und nicht Unwichtiges erreicht.

Die Stellung Spiegels zur Mischehenfrage und seine Verwicklungen dieserhalb mit Berlin erfahren im 3. Abschnitt eine Sonderbehandlung. Drei Kernpunkte in dieser Frage, die königliche Kabinettsorder vom 17. August 1825, das päpstliche Breve vom 25. März 1830 und die Berliner Konvention vom 19. Juni 1834 kommen mit all ihren peinlichen Begleiterscheinungen zu genauer Darstellung. Die nicht nur für heutige Begriffe unerhörten Ansprüche der Krone an die Bischöfe und Pfarrer in der Mischehenfrage und das Verhalten des rheinischen Klerus hierzu führten in dem Breve Pius' VIII. zu einem den preußischen Zumutungen bis an die Grenze des Möglichen entgegenkommenden eigenen Mischehenrecht für die niederrheinische Kirchenprovinz. Berlin aber schickte das Breve als ungenügend zurück, weil das preußische Hauptziel, gemischte Ehen schlechthin ohne jede Bedingung zu gestatten und priesterlich einzusegnen, nicht zugestanden war. Ferdinand August zeigte in den nun folgenden Verwicklungen ein mannhaftes Eintreten für die kirchlichen Belange, bis es der preußischen Regierung gelang, ihn für die berüchtigte Berliner Konvention von 1834 einzufangen. Diese Vereinbarung verdrehte den Sinn des päpstlichen Breves tatsächlich in das Gegenteil — der Papst gestattete die feierliche Trauung nur nach Erfüllung der kirchlichen Bedingungen, die Konvention, praktisch genommen, allemal — war dabei aber aufgemacht, als sei sie in dem Breve begründet. Spiegel hat diese Konvention unterzeichnet und nach starkem Sträuben auf königlichen Befehl (!) sich bereit erklären müssen, seine Mitbischöfe für die Abmachung zu gewinnen. Zur Beurteilung dessen ist zu beachten, daß die Regierung ihm schriftlich weitgehende Zugeständnisse machte, an deren Ausführung sie sich nachher freilich vorbeidrückte — Gewährung der geistlichen Gerichtsbarkeit, Abschaffung der Zivilehe und Reform des Ehescheidungsrechts — sowie ihm die Meinung beibrachte, die in der Konvention konstruierte Deutung des Breves sei der „Wille des Heiligen Vaters“, wie Bunsen, der preußische Gesandte in Rom, sich ausdrückte. Dazu war Spiegel von Anfang an fest entschlossen, die Angelegenheit später dem Hl. Stuhl zu unterbreiten und konnte sich begründete Hoffnung machen, die päpstliche Zustimmung oder wenigstens Duldung zu erhalten. Hatte doch Rom in anderen Diözesen ähnliche Praktiken stillschweigend geduldet oder besser dulden müssen. *Schr.* schließt deshalb diesen Abschnitt: „Die katholische Geschichtsschreibung hat das Verhalten bayrischer Bischöfe nachsichtig beurteilt, aber auf den verdienten Wiederhersteller des Erzbistums Köln hat sie Pflastersteine geschleudert.“

Mit dem 4. Abschnitt kommt *Schr.* zur Darstellung des Charakters, Bildungsganges und Vorlebens des Erzbischofs Klemens August v. Droste. Spiegel und Droste erscheinen als vollendete Gegensätze. „Der eine milde und heiter, lebensfreudig und rastlos in der Arbeit, ein organisatorischer Kopf mit weitem Blicke. Der andere hart und knorrig wie die Eichen seiner Heimat, ein unweltläufiger Aszet, der auf wenige kleine Ziele eingestellt, sein geistliches Amt vom Schreibtische aus versehen zu können glaubte.“ In Ferdinand August sah die gemäßigte Aufklärung, wie sie auf katholischem Boden sich gab, „ihren letzten und glänzenden Vertreter“. Klemens August gehörte nicht „etwa der geistigen und religiösen Romantik an, die das Aufklärungszeitalter ablöst, von der er vielmehr keinen Hauch in sich trägt. Noch weniger ist er ein Vorläufer der um die Mitte des Jahrhunderts anhebenden kirchlichen Restauration, zu dem man ihn hat stempeln wollen. Er ist der Mann einer auf kleine Kreise beschränkt gebliebenen Bewegung, die sich episodenhaft dazwischen schiebt. In dieser wirkte sich der Rückschlag gegen die Aufklärung in stiller Herzensfrömmigkeit und einem aller Wissenschaft abholden kindlichen Glauben aus, hierin allein das Heil der Zukunft erstrebend.“ Der Knabe Klemens

August erwies sich als störrisch und eigensinnig. Ein gewisser Starrsinn hat ihn zeitlebens nicht verlassen. In der gleichen Charakteranlage wurzelte aber auch ein heldenhafter Mut und eine Entschlossenheit in großen Augenblicken, die Bewunderung erzwangen. Von entscheidender Bedeutung war für ihn der Verkehr in dem Kreis um die Fürstin Gallitzin. Dort empfing er edelste Bildung und tiefste Herzensfrömmigkeit, aber auch eine theologische Richtung, die *Schr.* „Fideismus engherzigster Ausprägung“ nennt. Dieser Fideismus wurzelte in einer völligen Verachtung der Vernunftkraft in Glaubensdingen. „Die Verwerfung der Vernunft ist das Alpha und Omega seines theologischen und praktisch-kirchlichen Denkens.“ Auch in asketischer Beziehung hat er in dem Gallitzinschen Kreise Ideen in sich aufgenommen, die ihn sein Leben lang ungünstig beeinflussen, ihn insbesondere zu einer quietistisch gefärbten Weltverachtung und Selbstgenügsamkeit brachten. Dieses herbe Bild gewinnt durch eine echte tiefe Religiosität, selbstlose Opferwilligkeit und Mildtätigkeit, die ihn von der schönsten Seite zeigen. In den geistlichen Stand trat Droste aus den reinsten und edelsten Beweggründen. Sein Eintritt in das Napoleonische Domkapitel als Parallele zu der Ernennung Spiegels zum Bischof von Münster durch Napoleon fordert besondere Beachtung, ebenso seine Tätigkeit als Generalvikar von Münster und seine Verwicklungen mit der preußischen Regierung, die damit endigten, daß er ins Privatleben zurücktrat. Sein Bruder Caspar Max, der 1827 regierender Bischof von Münster geworden war, bestellte ihn zu seinem Weihbischof. Jedoch bekümmerte er sich auch als solcher in keiner Weise mehr um die Verwaltung der Diözese.

Der 5. Abschnitt ist der Berufung Drostes auf den Kölner Erstuhl gewidmet. Nach Spiegels Tod kam die preußische Regierung überraschenderweise auf den Gedanken, Droste zum Kölner Erzbischof zu „bestimmen“. Der Hauptgrund hierfür war nach *Schr.* die Sympathie des Kronprinzen für Klemens August, mitbestimmend der Gedanke, nach dem Organisator Spiegel für einen „religiösen“ Bischof zu sorgen. Das erwachende Mißtrauen der Katholiken gegen die Regierung, wie es sich in dem eben erschienenen „Roten Buch“ mit unangenehmen Enthüllungen über die Bedrückung der Kirche in Preußen äußerte, sollte durch einen „Heiligen“ beruhigt werden. Nebenbei spielte noch der Wunsch mit, sich den reichen und mächtigen rheinisch-westfälischen Adel zu verpflichten. Die größte Sorge der Regierung mußte die Durchführung der mit Spiegel getroffenen Konvention sein. Um sich hierüber vor der Wahl Drostes zu vergewissern, sollte der Domherr Schmülling, ein Vertrauter der Regierung, auf ministerielle Anweisung hin „in vertrauter Unterredung“ feststellen, ob Droste als Bischof die „in Gemäßheit“ des päpstlichen Breves vom 25. März 1830 „unter dem 19. Juni v. J. getroffene Übereinkunft“ nicht umstoßen, sondern halten werde. Seine Antwort gab Klemens August schriftlich in einem Brief an Schmülling: „Ich werde mich wohl hüten, jene gemäß dem Breve ... getroffene und ... zur Vollziehung gekommene Vereinbarung nicht aufrecht zu erhalten oder gar ... anzugreifen oder umzustößen, und ich werde dieselbe nach dem Geiste der Liebe, der Friedfertigkeit anwenden.“ Diese Anfrage und Antwort hat in den späteren Kämpfen eine große Rolle gespielt und Klemens August die Anklage des Wortbruchs eingetragen. *Schr.* widmet der Sache deshalb eine eingehende Untersuchung und kommt zu der Feststellung: Klemens August hat die Berliner Konvention von 1834 nicht gekannt und wollte sie auch nicht kennenlernen, obwohl es ihm ein Leichtes gewesen wäre, sich die Kenntnis zu verschaffen. Er verschwieg seine Unkenntnis des Abkommens geflissentlich, um sich den Weg nach Köln nicht zu verbauen. Er handelte also mit *ignorantia crassa et affectata*. Dabei faßte er sehr wohl die Möglichkeit ins Auge, das Abkommen entspreche nicht dem Breve und dürfe deshalb nicht befolgt werden. Seine Formulierung „jene gemäß dem Breve getroffene Vereinbarung“ sollte demnach die Hintertür sein, durch die er sich später retten könnte. Mit dieser versteckt beigefügten Bedingung überlistete er die Regierung. Dieses Resultat der *Schr.*-schen Untersuchung ist heute nicht mehr zu halten. *Johannes Heckel*, Professor des kanonischen Rechts in Bonn, der in den letzten Jahren amtlich viel in Berliner Ministerialarchiven zu arbeiten hatte, bringt in einer Besprechung der *Schr.*-schen Arbeit (*Ztschr. d.*

Savigny-Stiftung. Kanon. Abt. XVII 1928, 643 ff.) auf Grund neuer, bisher unbekannter Berliner Akten den Nachweis, daß die Sache doch anders war, als *Schr.* sie darstellen konnte. Danach steht nunmehr urkundlich fest, daß Klemens August und auch Schmülling (!) bei jener Verhandlung der bestimmten Meinung waren, die vom Minister gemeinte Konvention könne nichts anderes enthalten, als in dem Hirtenschreiben der Bischöfe an ihre Pfarrer vom Herbst 1834 zum Ausdruck gekommen war. Nur diese Hirtenschreiben waren in den Diözesen „zur Vollziehung gekommen“, d. h. dem Klerus publiziert. Und dieser Ausdruck war nicht von Droste als Epitheton beigefügt worden, sondern — das sei zu *Heckel* noch bemerkt — in dem ministeriellen Schreiben an Schmülling hieß es ausdrücklich von der „Übereinkunft, ... die auch bereits ... in den Sprengeln der genannten vier Bischöfe zur Vollziehung gekommen ist“. Kein Wunder, daß Droste sowohl als Schmülling nicht an weitergehende, bisher streng geheim gebliebene Abmachungen dachten. Und die Konvention befaßte sich ja tatsächlich mit dem Hirtenschreiben, ging aber inhaltlich weit darüber hinaus! Somit kann der Vorwurf der *ignorantia crassa et affectata* nicht aufrechterhalten werden, da Droste der bestimmten Meinung war, den Inhalt der vom Minister gemeinten Vereinbarung zu kennen. Gleichzeitig fällt damit die Anklage auf List und Täuschung. Das „gemäß dem Breve“ kann Droste nun nicht conditionate verstanden und dabei an eine Hintertür oder versteckte Bedingung gedacht haben. Endlich folgt daraus auch, daß Droste sich nicht mit unlauteren Mitteln den Weg nach Köln freihalten wollte. Was allein bestehen bleiben kann, ist der Vorwurf einer gewissen Fahrlässigkeit. Die Wichtigkeit der Sache und das vom Minister genannte bestimmte Datum der Vereinbarung hätte trotz der festen Meinung Drostes und Schmüllings, zu wissen, um was es sich handele, die Vorsicht nahelegen müssen, durch Nachfrage bei dem wenige Schritt entfernt wohnenden Bruder Drostes sich genau zu vergewissern.

Der 6. Abschnitt gibt ein Bild der amtlichen Tätigkeit Drostes während der 18 Monate seiner Kölner Regierung, ein Bild voller Sonderbarkeiten dieses eigenartigen Mannes. Schon bei der Inthronisation erregte er Aufsehen, indem er den päpstlichen Bevollmächtigten das Pontifikalamt allein halten ließ und selbst erst zum Schluß erschien, dann aber nach den vorgeschriebenen Zeremonien, ohne ein Wort an Klerus oder Volk zu richten, wieder verschwand. Peinliche Situationen entstanden durch seine Abneigung gegen Besuche. Der Verkehr mit Behörden litt unter Formlosigkeiten. Von Natur aus mißtrauisch, wollte der Erzbischof gern alles allein machen. Das Domkapitel wurde ausgeschaltet. Nur den Domdechant Hüsgen machte er notgedrungen zum Generalvikar. Einen ständigen Rat an der Kurie lehnte er ab und begnügte sich mit der gelegentlichen Heranziehung von unverantwortlichen Ratgebern. Eine entscheidende Rolle spielte der erst 23jährige aus Münster mitgebrachte Sekretär Michelis, eine außerordentlich begabte, aber unreife Natur. Ein Verhältnis des Oberhirten zum Klerus konnte sich bei seiner selbstgewollten Vereinsamung nicht bilden. Visitations- und Firmungsreisen machte er nicht. Eine Dorfgemeinde hat er nicht betreten, von den Städten außer Köln nur je einmal Aachen und Bonn, jeweils unter sehr merkwürdigen Umständen. Zwar litt er sehr unter körperlichen Gebrechen, so daß seine Reisescheu begreiflich ist. Aber auch in Köln trat er höchst ungern öffentlich auf. Eine fast krankhafte Menschenscheu beherrschte ihn. Von einer Popularität des Erzbischofs in Köln konnte keine Rede sein. Auch nach dem Ereignis vom November 1837 verhielt sich die Kölner Bürgerschaft sehr kühl. Der Volksheld ist er erst durch die Presse geworden. Dabei war Klemens August im stillen eifrig tätig im Sinne seines kirchlichen Ideals, freilich ohne in seiner auf das Kleine gerichteten Art Großes erreichen zu können. „Überblickt man das ganze Verhalten und die Verwaltungstätigkeit des Kirchenfürsten, so kann man sich der Auffassung nicht entschlagen, daß es eine Mißregierung war und daß sie bei längerer Dauer auch ohne die schweren Zusammenstöße mit dem Staate zu einer Katastrophe geführt haben würde.“

Im 7. Abschnitt zeichnet *Schr.* den Kampf des Erzbischofs gegen die Hermesianer in der Bonner Fakultät und im Kölner Priesterseminar. Das Recht Drostes, gegen den

kirchlich verurteilten Hermesianismus einzuschreiten, ist unbestritten. Auch die Regierung „wäre ihm nicht in den Arm gefallen, wofern er sich in den Schranken seiner Zuständigkeit hielt und die unerläßlichen Formen beobachtete“. Es ist die Art, wie er den Kampf führte, die ihn in scharfen Konflikt mit der Regierung brachte. Der tiefste Grund für sein Vorgehen lag in seiner Theologie, „wenn der nackte Fideismus, aus dem sie bestand, diesen Namen verdient“. „Theologisches Wissen ist nach ihm nichts als die prüfungslose Hinnahme der Kirchenlehre; was darüber hinausgeht, ist Rationalismus.“ Daß bei einer solchen Grundeinstellung eine tiefe leidenschaftliche Abneigung gegen das System des Hermes in ihm wohnen mußte, ist nicht verwunderlich. „Die Feindseligkeit gegen Hermes und seine Schüler war bei Droste instinktmäßig und darum einer Änderung oder Milderung nicht fähig.“ „Sein Verfahren gegen die Bonner Professoren war eine „Kette von Mißgriffen“ und bestand in einer Reihe teils kleinlicher und unkluger, teils erheblicher Angriffe bis zum Befehl der Boykottierung von Vorlesungen. Dabei spielt eine Rolle ein Erlaß an die Beichtväter, durch den diese „zu theologischen Richtern über Vorträge, die sie selbst nicht gehört haben“, bestellt werden. 18 theses neoprobantis et aliis presbyteris Archidioecesis Coloniensis propositae sind teilweise theologisch höchst anfechtbar. Auch im Priesterseminar, dessen Vorstand hermesianisch gesinnt war, aber ohne Genehmigung der Regierung nicht durch andere ersetzt werden konnte, kam es zu unglaublichen Szenen und Zuständen. Vorträge im erzbischöflichen Hause sollten den Alumnus als Ersatz für verbotene Seminarkollegs gehalten werden. Hiergegen wurde ein Verbot des Oberpräsidenten ausgesprochen, weil für die Anstellung der Lehrer für die Seminaristen landesherrliche Genehmigung nötig war, und die Zurücknahme dieser Maßnahme des Erzbischofs verlangt. „Der anderthalbjährige scharfe Streit gegen den Hermesianismus ging ohne Erfolg zu Ende und würde auch dann keine Erfolge gehabt haben, wenn Klemens August länger hätte amten können. Er hat nur zu schweren Verwicklungen mit dem Staate geführt, Trümmer geschaffen und eine Verbitterung hinterlassen, die noch lange Jahre in voller Heftigkeit fortbestanden und die Diözese zerrüttet hat.“

Der 8. Abschnitt behandelt die Stellung des Erzbischofs zur Mischehenfrage. Sein Irrtum über den Inhalt der Konvention von 1834 konnte nicht lange anhalten. Schon bei seinem Berliner Aufenthalt im Juli 1836 fühlte er sich als „Mitwisser eines Geheimnisses“ behandelt. Im August dieses Jahres bekam er anläßlich eines Einzelfalles die ganzen Akten in die Hand und war aufs äußerste betroffen. Er sah deutlich, wie sehr die Konvention im Widerspruch mit dem Breve stand. Und dazu hatte er sein „fatales Versprechen“ gegeben. An eine offene Auseinandersetzung mit der Regierung wollte er nicht herangehen, sondern versuchte eine „Politik des Lavierens und Täuschens“. Im stillen wollte er eine der Konvention entgegengesetzte Praxis einführen, aber doch in Einzelfällen, wo es ohne Zusammenstoß mit der Regierung nicht anders zu machen war, gemäß der Konvention den Dingen ihren Lauf lassen.

„Es kann keinem Zweifel unterliegen: Klemens August ist eine geraume Zeit hindurch Konflikten mit der Regierung ausgewichen und hat die Abmachungen seines Vorgängers nicht angetastet; er war nicht der Ritter, der das blanke Schwert der Grundsätze zog und die Feste des preußischen Staatskirchentums berannte. Die heutige Geschichtswissenschaft ist einem schweren Irrtum anheimgefallen, wenn sie dieses nicht weiß und die Sache so darstellt, als ob der Erzbischof rasch entschlossen über alles hinweggeschritten wäre, um dem reinen Recht der Kirche zum Siege zu verhelfen. Eine Anzahl von Vorkommnissen beweisen das Gegenteil und beleuchten sein wirkliches Verhalten.“ Die Wendung kam durch ein direktes Eingreifen Roms. Der Trierer Bischof Hommer hatte auf dem Sterbebett die Spiegelsche Konvention offiziell widerrufen und die Akten nach Rom gesandt. Die Kurie hatte nun den sicheren Beweis „für den schmachvollen Betrug, der mit dem Mischehenbreve Pius' VIII. getrieben worden war. In der Erkenntnis, daß dieser Knoten nur mit dem Kampfes Schwerte durchgehauen werden könnte, und müde, sich von dem preußischen Gesandten weiter belügen zu lassen, beschloß

man den Bruch mit Preußen herbeizuführen, um in die dumpfe staatskirchliche Luft, in der die Kirche in Preußen zu ersticken drohte, den reinigenden Wetterstrahl fahren zu lassen. „Die Frage der Mischehen war dazu besonders geeignet . . . Um den Schlag führen zu können, mußte die Streitfrage in Preußen selbst akut gemacht werden, und hierzu wurde ganz naturgemäß der Erzbischof von Köln ausersehen, auf dessen Gehorsam der Papst sich unbedingt verlassen durfte.“ Graf Reisach erschien im Frühjahr 1837 als Abgesandter des Papstes bei Klemens August und überbrachte ihm die Weisung des Papstes, daß der offene Kampf mit der Regierung in der Mischehenfrage aufzunehmen sei. Gern folgte Klemens August. Nun fühlte er „die angeborene Kampfeslust, die er bloß aus Vorsicht bisher unterdrückt hatte“, wieder in sich lebendig. Er änderte seine bisherige Taktik des Lavierens und begann den offenen Widerstand.

Im 9. Abschnitt, „Dem Sturz entgegen“, entrollt sich das Spiel der Kräfte und Motive, die zum Sturze des Erzbischofs führten. Für die Regierung standen zunächst die hermesianischen Verwicklungen im Vordergrund. Die vorsichtige Diplomatie Roms vermied es, wegen dieser Dinge es zu einem Bruch mit Preußen kommen zu lassen. Als die Spannung zwischen Berlin und Klemens August bereits auf einem Höhepunkt angelangt war, überraschte der Erzbischof die preußischen Unterhändler mit einer unumwundenen Kündigung des Spiegelschen Abkommens. Er wußte genau, was ihm bevorstand, und getreu der päpstlichen Weisung, wegen der Mischehen den Kampf mit Preußen aufzunehmen, verstand er es, diese Materie kurz vor dem „Ereignis“ in den Vordergrund zu bringen.

Der letzte Abschnitt zeigt die nächsten Folgen des Kölner Ereignisses, insbesondere die Bedeutung der Allokution, die Gregor XVI. am 10. Dezember 1837 an das Kardinalskollegium hielt, sowie ihre Deutung durch Joseph Görres' sprühende Feder. „Sein Athanasius ist der eigentliche Heroldsruf gewesen, der die Welt aufhorchen machte und die Geister in mächtige Schwingung setzte.“ Der Verf. zeigt, wie unhistorisch der Historiker Görres Spiegel und Droste geschildert hat, und wie auf ihn nicht zum geringsten Teil die später übliche, nach der Arbeit *Schr.* nun nicht mehr zu haltende Auffassung der Kölner Wirren zurückgeht.

Der bis zur letzten Seite spannende Band ist ein echter *Schrörs*. Zwar lassen formale Dinge erkennen, daß nicht mehr der gesunde, sondern der schon kränkelnde *Schr.* die Drucklegung besorgte. Doch die mit glänzender Methode und plastischer Darstellungskraft geschaffene Arbeit atmet auf jeder Seite den Geist des Meisters, wie er im Andenken seiner akademischen Hörer lebt. Ein Zweifaches nur sei zur allgemeinen Beurteilung der „Kölner Wirren“ noch bemerkt. *Schr.* selbst hat deutlich empfunden, daß noch manche, ihm unzugängliche Quellen hätten herangezogen werden können. Das Beispiel der Veröffentlichung *Heckels* zeigt, daß auch ein wesentlicher Punkt der *Schr.*'schen Arbeit revisionsfähig ist. Ohne den hohen Wert der Arbeit irgendwie antasten zu wollen, muß darum doch wohl gesagt werden: Die abschließende Arbeit über die Kölner Wirren ist der *Schr.*'sche Band vielleicht noch nicht. Dazu kommt ein Zweites. So sehr die juristische Ader des Verfassers bei seiner Arbeit dienlich war, ebenso sehr ist bei seiner Beurteilung der Dinge der Jurist wohl zu stark in den Vordergrund getreten. Unter weniger starker Hervorkehrung der juristischen Wertung, die ans Formalistische grenzen kann, wird der Historiker in dem einen oder anderen Punkt zu anderen Urteilen kommen können.

Ernst Reckers.

Das Erbe des 19. Jahrhunderts.

Herbsttagung der Wissenschaftlich-Pastoralen Vereinigung
am 17. und 18. September 1928 in Köln.

Nach bewährtem Brauch hätte in der Folge der Veranstaltungen der Wissenschaftlich-Pastoralen Vereinigung dem praktisch-liturgischen Kursus des Vorjahres heuer wieder einmal eine theologisch-wissenschaftliche Vortragsreihe folgen sollen. Aber es gab manches, was gerade in diesem Jahre abermals zur Beschäftigung mit Gegenwartsfragen des Lebens und der Seelsorge hindrängte. Nicht zuletzt die Kölner „Pressa“, die in ihrer Katholischen Sonderschau so eindringlich von der Beteiligung der deutschen Katholiken am geistigen Ringen der verflochtenen Jahrhunderte redete, daß sie zu einer Gewissenserforschung über die heutige Lage der Kirche und Seelsorge geradezu aufforderte. So entschied man sich für ein Programm, das sich in enger Fühlung mit dem hier in Bild und Schrift Aufgezeigten hielt, verlegte die Tagung in den prächtigen Kongreßsaal der Ausstellung selbst und beschloß sie mit einer Führung, die Direktor *B. Marschall* in dankenswerter Weise übernahm. Der Gesamttitel „Das Erbe des 19. Jahrhunderts“ verknüpfte in glücklicher Weise Vergangenheit und Gegenwart miteinander und schloß die fünf Referate, deren nachfolgende Skizzen wir der Zuvorkommenheit der Vortragenden selbst verdanken, auch untereinander zu einer Einheit zusammen.

1. Das philosophische Erbe (Dozent *Dr. theol. G. Söhngen*, Köln).

Das philosophische Erbe des 19. Jahrhunderts ist so vielfältig, daß hier nur eine sehr begrenzte Auswahl in Frage kommen kann, die sich darauf beschränken muß, die gegenseitigen Beziehungen zwischen der neuen Philosophie und der alten Scholastik aufzuzeigen und zu bewerten.

In Deutschland hat sich die Erneuerung scholastischer Überlieferungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in drei Formen vollzogen.

Die erste Form, die neuthomistische oder neuscholastische (je nach dem engeren oder weiteren Anschluß an den Fürsten der Scholastik), wurde hauptsächlich in den religiösen Orden und den kirchlichen Hochschulen und Seminarien gepflegt, unter maßgebendem Einfluß der römischen Lehranstalten. Der bahnbrechende und bedeutendste Vertreter dieser Richtung ist in Deutschland der Jesuit *Kleutgen* mit seiner „Philosophie der Vorzeit“ in zwei Bänden. Kleutgen „verteidigt“ die Philosophie der Vorzeit namentlich gegen die Anklagen der *Hermes* und *Günther*, diese apologetische Tendenz drückt manchen Teilen des Werkes eine bloß zeitgeschichtliche Bedeutung auf. Als nicht bloß für die Tagesbedürfnisse geschrieben darf Kleutgens Auseinandersetzung mit *Hegel* gelten, die in mancher Hinsicht vortrefflich ist und vor allem in keinerlei Lächerlichmachen verfällt, wie wir es leider bei einigen Neuscholastikern (in kritikloser Nachahmung des persönlich verbitterten *Schopenhauer*!) antreffen. Weil nun Hegel, der genialste spekulative Kopf, den Deutschland hervorgebracht hat, zu den lebendigsten Kräften der heutigen Philosophie zu rechnen ist (erinnert sei nur an *Nikolai Hartmann*), so ist die „Philosophie der Vorzeit“ allein schon wegen ihrer trefflichen Hegel-Kritik auch heute noch das lesenswerteste, keineswegs veraltete Werk, das die Scholastik des vorigen Jahrhunderts in deutscher Sprache uns hinterlassen hat. Kleutgen muß zu den „katholischen Klassikern der Philosophie“ gestellt werden. Freilich ist Kleutgen in wesentlichen Punkten (so namentlich in seiner Auffassung des Erkenntnisaktes), beeinflusst von der suarezianischen Thomas-Interpretation und den Einsichten des Aquinaten nicht bis in ihre letzte Tiefe auf die Spur gekommen. Die dominikanische Thomas-Interpretation, wie sie in manchem spekulativ starken Artikel des von *Commer* 1887 begründeten „Jahrbuches für Philosophie und spekulative Theologie“ in deutscher Sprache niedergelegt wurde, war treuer und tiefer (hier darf nicht unerwähnt bleiben die meisterhafte Abhandlung *Gloßners* über „Die Lehre des hl. Tho-

mas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation“); aber die Dominikanerschule hatte sich in Deutschland zur fast völligen Unwirksamkeit verurteilt, weil sie es kaum darauf absah, die Sprache der Zeit zu reden. Allerdings ist „die alte Scholastik in der Sprache unserer Zeit“ als ein noch keineswegs befriedigend gelöstes Problem zu bezeichnen, vor dem wir im Grunde heute ebenso ratlos stehen wie die Neuscholastiker des vorigen Jahrhunderts; es fehlt hier noch immer die allein überzeugende große Tat — der schönen Programme sind so viele, daß die bessern und tiefern Köpfe längst mißtrauisch geworden sind. Rückblickend können wir heute von den in Deutschland erfolgten neuscholastischen Anpassungsversuchen an die moderne Philosophie das Urteil wagen, daß sie entweder gescheitert sind, indem sie sich vergriffen (z. B. *Schell*), oder daß sie zu schwächlich oder äußerlich waren, um hüben und drüben rechten Eindruck zu machen (z. B. *Gutberlet*). Diese Anpassungsversuche im Sinne des Wahlspruches der von *Mercier* gegründeten Löwener Schule „*Vetera novis augere*“ waren von beiden Seiten (sowohl von der scholastischen als auch von der modernen Philosophie) bewertet, nicht wurzelhaft oder „radikal“ genug. Vielleicht läßt sich das obengenannte Problem „der alten Scholastik in neuzeitlicher Sprache“ überhaupt nicht so lösen, daß man von der Scholastik herkommt und sich von der Scholastik her die moderne Philosophie darauf ansieht, was sich von ihr in jene ein- oder anbauen läßt, sondern indem man von der modernen Problematik herkommt zur Scholastik und das nun erlebt, was am besten als philosophische Bekehrung gekennzeichnet wird. An solcher Konversion und ihrem überzeugenden Erlebnis, an großen Konvertiten aus der modernen Philosophie fehlt es noch immer der scholastischen und thomistischen Bewegung in Deutschland.

Die zweite oder historische Form der Wiederbelebung der Scholastik findet sich hauptsächlich auf den Universitäten. Zwar haben gerade in der Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Theologie und Philosophie deutsche Ordensleute Grundlegendes geleistet, so der Dominikaner *Denifle*, der Franziskaner *Jeiler* und der Jesuit Kardinal *Ehrle*. Im Forschungsbetrieb der deutschen Universitäten wurden bahnbrechend die Arbeiten *Hertlings*, des Gründers der Görres-Gesellschaft, und noch mehr *Baeumkers*. Die beiden Gelehrten erstrebten für die mittelalterliche Philosophie das, was *Zeller* auf Grund der Vorarbeiten großer Vorgänger und Mitforscher für die Philosophie der Griechen geleistet hatte: eine streng wissenschaftliche und rein geschichtliche Erforschung und Darstellung. Wie sehr Hertling und Baeumker in Abhängigkeit von *Zeller* geraten waren, das zeigt nichts deutlicher als ihre Aristoteles-Studien, mit denen sie anfangen und in denen sie sich der Zellerschen Aristoteles-Auffassung anschlossen, statt sich auf Grundlage einer vertieften Kenntnis der scholastischen Aristoteles-Kommentare, die *Zeller* mißachten zu können glaubte, zu einer eigenen Aristoteles-Auffassung großen Stiles durchzuringen, wie sie ein *Trendelenburg* und ein *Brentano* auszubilden vermocht hatten, weil diese beiden Forscher (namentlich *Brentano*) nicht bloß als Historiker, sondern auch mit einer gewissen systematischen Kongenialität an Aristoteles herantraten. Gewiß war namentlich *Baeumker* (ebenso wie auch *Zeller*) mehr als ein bloßer Historiker oder Literaturhistoriker; er hatte einen feinen problemgeschichtlichen Blick, darin war er *Windelband* verwandt, von dem er auch philosophisch nicht wenig beeinflusst wurde. Gerade das Problemgeschichtliche ist die Stärke und der Vorzug von *Baeumkers* bisher unerreichter „Geschichte der europäischen Philosophie des Mittelalters“. Aber Problemgeschichte ist noch keine eigentlich philosophische Problemanalyse. Und leider ist nicht zu bestreiten, daß mit dem Hochschießen der historischen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie in Deutschland die philosophische und metaphysische Spekulation bei uns nicht Schritt gehalten hat und zur Zeit gegenüber der literarhistorischen Breite die problemgeschichtliche Vertiefung zurücksteht. Es ist nun einmal so: die großen schöpferischen Perioden der Philosophie waren durchaus „unhistorische“ Zeiten; Platon und Aristoteles, Augustin und Thomas, Descartes und Kant waren „unhistorische“, aber philosophische Köpfe. Das Vortreten der „Geschichte der Philosophie“ ist stets das untrügliche Zeichen erlahmender oder bereits er-

lahmter Spekulation. „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (Hegel). Freilich, gewisse Tendenzen in der neuen katholischen Jugend legen die Befürchtung nahe, daß man, des „Historismus“ überdrüssig, sich mit einem Mystizismus und Irrationalismus, mit Erlebnisphilosophie und Erlebnistheologie aus dem „Grau“ der Historie in etwa retten zu können vermeint. Das hieße aber: von einem Extrem in das andere, und zwar in ein viel schlimmeres, fallen. Es war ein bedauerliches Verhängnis, daß der spekulativ stärkste und augustinisch-thomistischen Gedankengängen am nächsten stehende Kopf unserer Zeit, *Scheler*, sich nicht aus den Fesseln der Erlebnisphilosophie, von der er im Anfang seiner philosophischen Entwicklung stark beeindruckt wurde, hat losmachen können.

In einer dritten Form noch sind scholastische Gedankengüter um die Wende des alten zum neuen Jahrhundert gleichsam auf einem Umwege wieder zu neuem Leben erweckt worden, nämlich in der *Phänomenologie*, deren Begründer *Husserl* von zwei großen, mit der Scholastik wohlvertrauten Denkern des alten Jahrhunderts, nämlich von dem böhmischen Priester *Bolzano* und dem ehemaligen Priester *Brentano*, maßgebend beeinflusst worden ist. Und was weder der Neuscholastik gelungen ist noch der historischen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie überhaupt gelingen konnte, der Phänomenologie ist es wirklich gelungen — trotz aller Verzerrungen und Irrtümern, die nicht verkannt sein sollen, sei das Urteil ausgesprochen — alte scholastische Gedanken als lebendige Größen wirksam in unsere Zeit und ihre Philosophie hineinzustellen. Es scheint also, als wenn, wie zur Zeit Alberts und des Aquinaten die Erneuerung der aristotelischen Metaphysik, Psychologie und Ethik auf dem Wege über die arabische Aristoteles-Interpretation und deren „Übermalungen“ erfolgte, so in unserer Zeit die wirkliche Wiederbelebung scholastischer Weisheit (also nicht ihre bloße schulmäßige oder historische „Repristination“) zunächst durch die „Übermalungen“ und Verirrungen der Phänomenologie hindurchgehen müsse, bis einer kommt, dem es im Geiste eines Albert und Thomas gelingt, die Phänomenologie von den sachlichen und geschichtlichen Mißverständnissen aristotelisch-scholastischer Gedanken zu reinigen und der so das für Thomas von Aquin in unserer Zeit leistet, was dieser damals für den Aristotelismus leistete. Und nicht nur von den phänomenologischen, sondern auch von den neuscholastischen „Übermalungen“ ist das thomistische Weltbild zu reinigen, worauf in letzter Zeit *Eschweiler*, aber schon vorher auch *Grabmann* nachdrücklich hingewiesen haben.

2. Das theologische Erbe (Dozent *Dr. theol. K. Feckes*, Köln).

Die Geschichte der katholischen Theologie in Deutschland seit dem Ausgange des Mittelalters läßt sich in zwei Epochen gliedern, in die Zeit des Kampfes gegen den Protestantismus und in die Zeit des Niederganges oder des allmählichen Eindringens neuzeitlichen Bewußtseins, d. h. in die Zeit der Aufklärungstheologie, in der die Glaubenswissenschaft den feinsten Gehalt des Christentums teilweise preisgab. Als durch Kant und den deutschen Idealismus eine neue Blütezeit deutschen Geisteslebens begann, setzte sich auch die theologische Wissenschaft mit diesem Bildungsgute ins Vernehmen und versuchte von hier aus eine Neubelebung der Glaubenswissenschaft. Von den zwei angestellten Versuchen knüpfte der eine an den die Aufklärung zermalmenden und doch noch aufklärerisch bleibenden Kant an und mißlang: der Versuch der kritischen Theologie des *Georg Hermes*. Der zweite Versuch knüpfte an den eigentlichen Idealismus eines Hegel und Schelling an und führte zu einer Neublüte der Theologie: der Versuch der Tübinger Schule.

Hermes nahm zum Ausgangspunkte den Kritizismus Kants und daher den radikalen Zweifel und die Unfähigkeit der theoretischen Vernunft auf dem Gebiete der Wahrheit, namentlich der geschichtlichen Wahrheit, zu der das Christentum durch seine positive Offenbarung zu rechnen ist. Nur die praktische Vernunft kann den Durchbruch zum Christentume finden, nämlich durch die moralische Notwendigkeit der Offenbarung für die Mehrzahl der Menschen, weil sie sonst das Ideal der Menschen nicht würde verwirklichen können. Konse-

quent betont Hermes immer wieder den rein positiven Charakter der Theologie und verwirft jede Durchdringung des Glaubens durch Spekulation. So sehr die Hermesianische Theologie als ein ernster Versuch zu begrüßen ist, so mußte sie doch durch ihre aufklärerische Grundlage und die Verkenntung des Übernatürlichen scheitern. Von diesem Erbe spürt man nach *Karl Eschweiler* auch heute noch etwas in mancher methodischen Einstellung der Theologie.

In Tübingen versuchten *Drey, Möhler, Kuhn* u. a. in Anlehnung an Hegel, Schelling, Schleiermacher eine Neubelebung. Kennzeichen dieser Schule sind: die enge Verknüpfung von Spekulativem und Historischem, die Auffassung von der Glaubenswissenschaft als einer Wissenschaft aus dem Glauben, die Fortentwicklung der dogmatischen Idee, die Herausstellung der dynamischen Kräfte der Offenbarung und damit die Ausgestaltung zu einer Art Lebenstheologie. Die Tübinger haben die Theologie aus dem Boden des Rationalismus wieder in den Boden des Glaubens verpflanzt, bewahrten sie vor einem Versinken in eine rein philosophisch-moralische Vernunftspekulation und sind dadurch die Väter der neueren deutschen Theologie geworden. Namentlich regten sie durch ihren spekulativen Hintergrund die kommenden zahllosen historischen Arbeiten auf allen Gebieten der Theologie an.

Durch ihr zu weites Eingehen auf Sprache und Ideen des Idealismus und eine gewisse Schwäche in der Auffassung des Übernatürlichen rief ihre Theologie sachgemäß im wieder-erwachten theologischen Bewußtsein eine Reaktion hervor, die zu einer Neugestaltung der Theologie auf scholastischer Grundlage sich auswuchs. *Kleutgen*, zunächst nur der Apologet der alten scholastischen Theologie und Philosophie, wurde der Inaugurator der neuscholastischen Theologie. Was diese Richtung leisten konnte und geleistet hat, zeigt sich am schönsten bei *J. Scheeben*, dem größten Dogmatiker der Neuzeit. Kennzeichen seiner Theologie sind: eine ungeheure Beherrschung der Theologie der Vorzeit, ein feines Verständnis für die positive Seite dieser Wissenschaft, eine tief dringende Spekulation, verbunden mit gottinniger Mystik, eine gesunde Originalität.

Nach dem Tode der großen Tübinger und Neuscholastiker hat die theologische Wissenschaft ungemein fleißig und viel gearbeitet. Ihr Arbeiten liegt aber leider fast ausschließlich auf historischem Gebiete, wobei indes die genetisch-organische Betrachtungsweise der Tübinger Anreger nicht beibehalten wurde. In der spekulativen Theologie hat die Neuscholastik allein das Erbe angetreten. Ihr verdanken wir die Reinheit und Sicherheit unseres theologischen Betriebes, aber an Fülle und Tiefe hat sie schwere Einbußen erlitten.

Sollte ein neues Geistesleben sich formen wollen, so dürfte nach den bisher sichtbar werdenden Kennzeichen ein bewußtes Zurückgreifen auf das theologische Wollen *Scheebens* namentlich für die Kölner Geistlichkeit ein historisches Gebot der Stunde sein.

3. Das soziale Erbe (Prof. Dr. Schwer, Bonn).

Die Geschichte der Völker und Kulturen bindet sich in ihrem Verlauf nicht an die von den Menschen erdachte Zeitrechnung. Ihre Uhr hat einen anderen Pendelschlag, der zwischen den Polen Persönlichkeit und Gemeinschaft, Freiheit und Bindung, Fortschritt und Beharrung, subjektiver und objektiver Geist in gewaltigen Kurven sich ausschwingt und Zeiträume größten Ausmaßes begrenzt. Weithin sichtbar hat, so betrachtet, das Jahr 1789 eine neue Epoche eingeleitet, und mit ihm beginnt für die geistes- und kulturgeschichtliche Betrachtung das 19. Jahrhundert, das auch heute noch nicht abgeschlossen ist.

a) Von ihm aus gesehen brachte dieses Jahrhundert auf politischem Gebiete:

1. Die große Abrechnung der Menschen und Völker mit dem alten monarchischen, legitimistischen, absolutistischen Staate und die Aufrichtung der Demokratie in mehr oder weniger ausgeprägter Form in allen Staaten der abendländischen, teilweise auch der morgenländischen Welt.

2. Die nicht weniger folgenschwere Lösung der unter dem Namen „Gesellschaft“ zu-

sammengefaßten geistigen, religiösen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gebilde vom Staate, ihre Verselbständigung und eine völlige Neuordnung ihres Verhältnisses zu ihm.

Insofern der Vormarsch der Demokratie die großen Entscheidungen im Völkerleben immer ausschließlicher in die Hände des Volkes selbst, der Massen, der mit brutalen Ziffern auftretenden Parteien legt, und andererseits die Trennung von Gesellschaft und Staat im Keime auch die Trennung von Kirche und Staat einschließt, ja selbst in der Deutschen Reichsverfassung (Art. 173) bereits von ferne vorbereitet, sind diese Wandlungen auch für Kirche und Seelsorge von größter Bedeutung.

b) Auf gesellschaftlichem Gebiete bedeutet der Ausschlag des Pendels nach der Seite des Individuums, des Fortschrittes, der Freiheit und des Subjektivismus eine Lockerung aller traditionellen Formen und Bindungen, die der Seelsorge neben der zunehmenden Spannung der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse besonders in der Krisis der Ehe (Geburtenabnahme, Ehescheidung, neue Ehegesetzgebung) und der Auflösung der Familienbände entgegentritt.

c) Daraus sind folgende Schlußfolgerungen zu ziehen:

1. Die geschichtlich-gesellschaftliche Entwicklung der letzten 150 Jahre hat auf allen Lebensgebieten den vorläufigen Sieg des Individuums über die Gemeinschaft, der Freiheit über die Bindung, des Fortschrittes über die Mächte der Beharrung, des subjektiven Geistes über die Gebilde des objektiven Geistes gebracht. Anzeichen einer Gegenbewegung sind vorhanden, aber ernsthaft noch nirgendwo über Ansätze hinaus gediehen.

2. Nach dem großen Entwicklungsgesetz, dem das soziale Geschehen folgt, wird auf diese Periode wieder eine andere folgen müssen, in der die Gemeinschaft sich wieder auf ihre Lebensnotwendigkeiten besinnt.

3. Ist in einer Kultur das Individuum, die Persönlichkeit, einmal voll erwacht, so ist diese Entwicklung an sich nicht mehr zurückzuschrauben. Gemeinschaft ist dann nur noch dadurch möglich, daß sie aus der der zum Selbstbewußtsein erwachten Persönlichkeit heraus gebildet und befestigt wird. M. a. W.: nur aus sittlichem und religiösem Wollen kann eine Erneuerung und Rettung der Gesellschaft hervorgehen. Hier ist der Punkt, an dem das soziale Erbe des 19. Jahrhunderts sich in ein sittlich-religiöses, d. h. seelsorgliches verwandelt und Kirche und Klerus erneut zur Mitwirkung aufruft.

4. Das literarische Erbe (Universitätsprediger Dr. R. Grosche, Köln).

Das literarische Erbe des 19. Jahrhunderts ist für die deutschen Katholiken der Begriff „katholische Literatur“ und das, was mit diesem — das Katholische konfessionalistisch verengenden — Begriff gemeint ist; das ton- und bildkünstlerische Erbe der gleichen Zeit ist der Begriff „christliche Kunst“ und das, was er bis heute noch vielfach zu decken hat. Die Ausführungen beschränken sich — von einzelnen Seitenblicken auf das künstlerische Gebiet abgesehen — auf das Gebiet der Literatur. Dieser Begriff einer „Katholischen Literatur“ ist ein typisches Ergebnis der kulturellen Haltung der deutschen Katholiken in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die M. Deutinger schon als Gefahr heraufziehen sah und einmal mit der Lage einer belagerten, schließlich infolge Mangels an Lebensmittelfuhr mit dem Hungertode bedrohten Stadt verglichen hat. Während die deutschen Katholiken in der ersten Hälfte des Jahrhunderts noch mitten im Strom des nationalen Geisteslebens darinstanden (Sailer, Baader, die Gallitzin, Görres), haben sie in der zweiten Hälfte ein kulturelles Sonderleben zu führen versucht. Die Jahre 1837 bis 1848 bezeichnen den Beginn der neuen, die Todesjahre *Eichendorffs* (1867) und *Stifters* (1868) die letzten Ausläufer der alten Zeit. Charakteristisch für den Wandel der Anschauungen ist die Beurteilung der *Lindemannschen* Literaturgeschichte durch die Kritik. Lindemann hatte von Auflage zu Auflage immer mehr die Freiheit seines Standpunktes gegen eine innerkirchliche — durchaus von der Reaktion gegen den Zeitgeist bestimmte und von da aus auch die klassische Zeit immer heftiger abwertende — Opposition

zu verteidigen. Die Absonderung vom liberalen Zeitgeist erschien nicht nur damals, sondern sie erscheint auch uns noch als eine damals gebotene Haltung; der — insbesondere seit dem Ausgang des Kulturkampfes unternommene — Versuch einer künstlichen Heranzüchtung einer „Katholischen Literatur“, die im tiefsten Grunde nicht die Literatur als Eigenwert sah, sondern sie zum bloßen Mittel einer bewahrenden Seelsorge machte, erscheint uns dagegen als eine gefährliche Täuschung. Die damals laut und selbstzufrieden gepriesenen literarischen Talente sind heute vergessen. Lebendig sind Männer, wie *Alban Stolz* und *Heinrich Hansjakob*, die — ohne den Anspruch zu erheben, „Katholische Literatur“ zu schaffen — tatsächlich in ihrer reinen Hingabe an die Sache eine im Wesen katholische Literatur schufen, die weit über die Reihen der Katholiken hinaus wirkte. Die Wendung bezeichnet der — mit dem Namen *Karl Muths* verknüpfte — Literaturstreit, in dem wir heute noch darinstehen. D. h., die Auffassungen des 19. Jahrhunderts sind noch nicht überwunden; ja, es scheint, als ob wir gerade heute eine neue rückläufige Bewegung erleben sollten. Um so nachdrücklicher muß betont werden, daß dieses Erbe des 19. Jahrhunderts — auf künstlerischem Gebiet liegen die Dinge ganz ähnlich — überwunden werden muß.

5. Das seelsorgliche Erbe (Oberpfarrer *H. Taepper*, Köln).

Von einem dreifachen Gesichtspunkt aus möchte ich das seelsorgliche Erbe des 19. Jahrhunderts behandeln. Zunächst will ich eine Charakterisierung des modernen Menschentyps und seiner seelischen Struktur versuchen. Daraus sollen dann die allgemeinen Grundsätze und Forderungen abgeleitet werden, die sich für die Seelsorge ergeben. Im Lichte dieser Forderungen sollen endlich die wesentlichen Seelsorgsmethoden von heute kritisch gewertet werden. Das Wissen um die Seele der heutigen Menschen ist Voraussetzung aller ersprießlichen Seelsorge. Dem Nichtwissen um die Seele gilt des Heilandes Vorwurf Mt 16, 2 f.: „Wenn es Abend geworden, so saget ihr, es wird schön Wetter werden, denn der Himmel ist rot. Und am Morgen saget ihr: heute wird Sturm sein, denn der Himmel ist rötlich und trüb. Die Gestalt des Himmels könnet ihr also beurteilen, aber in die Zeichen der Zeit könnet ihr euch nicht finden.“

Es genügt nicht, die Bruchstellen im Organismus unserer Gemeinden zu kennen, es genügt auch nicht, die Gründe für die Entfremdungserscheinungen nur in der erbsündlichen Verfassung des Menschen zu suchen. Jede Zeit hat ihre eigene Seele, ihren Zeitgeist. Diesen Zeitgeist in seiner charakteristischen Eigenheit ganz klar und richtig zu sehen und zu beurteilen, erscheint mir als die notwendigste Voraussetzung zeitgemäßer Seelsorgsarbeit.

Wir haben eine autoritative Erklärung über diesen Zeitgeist in der Enzyklika Pius' XI. vom Frieden Christi (Weihnachten 1922). Überbewertung des Irdischen und seiner Zivilisation, systematische Geringschätzung des Übernatürlichen, bewußte Ablehnung einer die Gewissen bindenden göttlichen Autorität („erlaubt ist, was nützt“), Leugnung der Erlösungsbedürftigkeit und damit Verleugnung Christi: das sind die Wurzeln einer Geisteshaltung, der wir Seelsorger gegenüberstehen, und die die Menschen unserer Pfarreien scheidet.

Wir können drei Typen von Pfarrangehörigen unterscheiden:

1. Ehrlich ringende Menschen, die unter dem Einfluß des Zeitgeistes zwar leiden, aber gewillt und bemüht sind, sich durchzuarbeiten.
2. Menschen, die äußerlich noch zur Kirche gehören und gehören wollen, aber der materialistischen Denk- und Lebensweise innerlich so verhaftet sind, daß sie in ziemlich raschem Prozeß ganz erkalten. Sie bilden die kalte Zone in der Pfarre.
3. Menschen, in denen der innere Abfall sich bereits vollzogen hat und das moderne Heidentum praktisch geworden ist. Charakteristisch ist hierbei die Umwertung aller Werte, vor allem die Aufhebung des Begriffes „Sünde“, für die man höchstens die Bezeichnung „Schwäche“ oder „Veranlagung“ hat. (Daneben gibt's noch eine Kategorie von Katholiken, die von der Tradition leben und seelsorglich kaum Schwierigkeiten machen.)

Besonders kraß zeigt sich diese Unterscheidung in der Arbeiterseelsorge. Der Weg zur Arbeiterseele ist schwierig geworden. Die Gründe sind in der scheinbaren bisherigen Erfolglosigkeit der katholischen Sozialgrundsätze, der Rücksichtslosigkeit des Wirtschaftslebens und der starken sozialistischen und kommunistischen Agitation zu suchen.

Stark ist der Einfluß des Zeitgeistes bei unserer männlichen Jugend. Auf einer Führertagung in der Eifel sprach man sich frei und offen darüber aus, wie schwer es der werktätigen Jugend gemacht wird, katholisch und sittenrein zu bleiben. Es zeigte sich aber auch, wieviel gutes Wollen in dieser Jugend noch steckt.

Die Erfahrungen in der Frauen- und Mädchenseelsorge bestätigen, daß die suggestive Wirkung des Zeitgeistes auch die weibliche Seele zerwühlt und ihre Haltung verändert hat (vgl. „Die Krise der heutigen Mädchenerziehung“ von Dr. Susanna Engelmann, Leipzig 1928). Die Einheitlichkeit und Sicherheit der Tradition im Leben der Pfarre ist durchbrochen; wir dürfen uns nicht mit den Positionen, die der Katholizismus noch hat, zufrieden geben; die Menschen müssen wieder geistig erobert werden.

Welche Forderungen ergeben sich daraus für die Seelsorge?

1. Der moderne Mensch verlangt vor allem nach klarsehenden, tiefverstehenden Priesterpersönlichkeiten. Ein Bild solcher Priesterpersönlichkeit zeichnet der hl. Paulus Hebr 5, 1 ff., 3. Tim 1, 17 und 2. Kor 4, 10 ff. Dieses Verlangen wächst ganz natürlich aus der seelischen Verfassung der heutigen Welt, die starkes Leben sucht, die die Kraft des Evangeliums verspüren möchte. Das Thema „Priester und Laie“, das in letzter Zeit auf Tagungen und Kongressen viel erörtert wurde, muß von Priesterseite dahin beantwortet werden, daß in Leben, Auftreten und Wirken des Priesters das Wesentliche seines Berufes sichtbar wird.

2. Die Zeit verlangt große Gesichtspunkte und Betonung des Wesentlichen in der Seelsorge. Das Christentum muß den modernen Menschen wieder in seiner ursprünglichen Kraft gezeigt werden.

Wir müssen ihnen sagen, was sie nicht wissen: Inhalt und Geist des Gotteswortes in aller Klarheit und Einfachheit, in einer Sprache, die dem Herzen und dem Ohr des heutigen Menschen verständlich ist.

Wir müssen ihnen bieten, was sie nicht haben: die Segenskraft des Kreuzes, die kein Mensch auf die Dauer entbehren kann, ohne am Leben zu zerschellen.

Wir müssen in Beispiel und praktischer Liebesarbeit leisten, was ohne Glaube nicht geleistet werden kann.

Wie ist die heutige Seelsorgpraxis im Lichte dieser Forderungen zu beurteilen? Eine vorherrschende Stellung in der modernen Seelsorge nimmt noch immer die Vereinsarbeit ein. Als seelsorgliches Erbes des 19. Jahrhunderts wurde sie von uns älteren Priestern um die Jahrhundertwende mit Begeisterung und größten Opfern gepflegt. Heute macht sich Abneigung, ja Ablehnung der Vereinsseelsorge in wachsendem Maße bemerkbar, besonders beim jüngeren Klerus. Wie ist dieser Umschwung zu erklären? Vielfach herrscht resignierte Stimmung, weil die Erfolge dieser Methoden nicht den Erwartungen entsprachen. Man hatte übertriebene Hoffnungen gehegt und den Verein als Allheilmittel der Seelsorge angesehen. Dazu kommt, daß die sekundären Vereinszwecke immer stärker in den Vordergrund getreten sind. Das verleidete manchem Priester die Arbeit. Endlich hat auch die in den letzten Jahren stark betonte Einzel- und Hausseelsorge das Vereinsinteresse zurückgedrängt. Mit Sicherheit darf gesagt werden, daß unser heutiges seelsorgliches Vereinsleben an zwei Übeln leidet: an Übertreibung und an Zersplitterung. Dadurch wird Organisation und Zentralisation für den Seelsorger auf die Dauer eine unerträgliche Belastung. Trotzdem darf das Starke und Gesunde in der Vereinsmethode nicht verkannt werden. Innerliche Gesundheit und zugleich Höherführung liegt in der Durchdringung des Vereinslebens mit den Gedanken der katholischen Aktion, damit es, durch die moderne Seelsorgshilfe ergänzt, werde tatkräftiges Laienapostolat, organisierte Zusammenarbeit und Arbeit von wesentlich religiösem Charakter.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Zur kirchlichen Schulentlassungsfeier.

Die Rückkehr zur frühen Kinderkommunion bedeutet zweifellos den Verzicht auf tiefe und dauernde Eindrücke, die „der schönste Tag des Lebens“ in der vormaligen Praxis gerade der deutschen katholischen Erstkommunionfeier hinterlassen mußte. Darum sind wir heute noch in der Durchführung der Dekrete des heiligmäßigen Seelsorgers und Papstes Pius X. hinter andern Ländern zurück; die geltende Praxis möchte eben die alte Bedeutung des Erstkommunionstages irgendwie erhalten und nimmt daher das partikularrechtlich festgelegte „Maximalalter für die erstmalige Erfüllung der Kommunionpflicht“ durchweg als „Normalalter“. Anderseits fehlt nicht die Einsicht, daß die Psyche der neuen Generation im allgemeinen wie die der Neun- und Zehnjährigen im besonderen „das große Einzelerlebnis“ als solches viel weniger tief und dauernd aufzunehmen vermag, wie das die Zwölf- und Dreizehnjährigen früher taten.

Dieser Erkenntnis entspringt das Bestreben, die Kinder bei der Schulentlassung noch einmal in eindringlichster Weise religiös zu erfassen. Wir dürfen uns auch nicht verhehlen, daß wir gegenüber der wachsenden Bedeutung der freidenkerischen „Jugendweihe“ in unsern Industriezentren gut daran tun, unser christliches konfessionelles Erziehungsideal bei dem Abschluß der Schulzeit kirchlich noch einmal besonders zu betonen.

Mannigfach sind die Versuche: Außer dem vorgeschriebenen „Entlassungsunterricht“ halten die einen gegen Ende des letzten Schuljahres „einige entsprechende Vorträge“, andere sind für „eine religiöse Woche“; viele sehen — allerdings nicht unbestritten — das Ideal in halbgeschlossenen oder geschlossenen Exerzitien; dazu ist allgemein verbreitet, wenigstens in den größeren Bezirken, eine eigene „kirchliche Schulentlassungsfeier“.

Aber gerade das ist in den meisten Fällen noch „Stückwerk“ aus Erstkommunionfeiern alten Stiles mit schematischer „Erneuerung der Taufgelübde“, eventuell Marienweihe und Kongregationsaufnahme; nur verstreut finden sich Ansätze zu einer speziellen Anpassung an die Bedeutung des Schrittes „aus der Schule ins Leben“. Man wird die Bedeutung der damit verbundenen ersten Generalbeichte sicherlich nicht unterschätzen dürfen. Der ganzen Veranstaltung kann man gleichwohl noch keine rechte Befriedigung abgewinnen, besonders wenn man die traurige Tatsache bedenkt, daß in unsern Städten und Industriebezirken die Schulentlassung für die Hälfte bis zwei Drittel der Kinder das Ende regelmäßiger Standeserziehung für die Jugendzeit bedeutet. Weit schärfer muß darum die Möglichkeit herausgearbeitet werden, an die Entlassungsfeier später „immer wieder anknüpfen“ zu können. Wer möchte behaupten, daß die Erneuerung der Taufgelübde in der üblichen Form einen derartigen wirksamen Anknüpfungspunkt biete? Schon bei den Erwachsenen hat die historisch-liturgische Formel ihren ursprungsfrischen eigentlichen Gelübdecharakter eingebüßt, und es wird wenige Pädagogen geben, die es wagen, das Taufversprechen bzw. seine Erneuerung an entscheidender Lebenswende den Kindern als wirkliches Gelübde abzunehmen; dafür drängt sich gegenüber dem Gelübdezweck, eine übernatürliche Stütze zu sein, viel zu sehr in den Vordergrund die Angst vor etwaigem Treubruch. Wie soll denn aber der Schulabschluß als religiös „unvergeßlicher Markstein“ im Jugendleben eine pädagogisch wertvolle übernatürliche Stütze gegen kommende stärkste destruktive Einflüsse werden? Dazu ist mehr als bisher betont, auf die Jugendpsyche entsprechende Rücksicht zu nehmen: Weniger der Inhalt des Glaubens, sondern die Lebensgestaltung der Jugendzeit aus dem Glauben heraus wäre in den Vordergrund zu stellen. Damit ergäbe sich ohne weiteres die organische

und belebende Verbindung zwischen kirchlicher Entlassungsvorbereitung und Entlassungsfeier. In solch

„heiliger Bekenntnisfeier bei der Schulentlassung“

wäre auch ein konkretes und positives Ziel der Vorträge oder Exerzitien gegeben. Wenn dabei

die Entlassungskommunion

als „Zeichen des Neuen und Ewigen Bundes“, als Siegel und Bestätigung der göttlichen Annahme des heiligen Bekenntnisses herausgestellt würde, so könnte sie gleichzeitig das ersetzen, was die frühzeitigere oder frühe Erstkommunion an dauernden Eindrücken verloren hat.

Der nachfolgende „Versuch einer praktischen Lösung“ mag Anregung sein, etwas Vollkommenes in dieser Richtung zu schaffen.

I.

Zum rechten Verständnis der weiter unten zusammengestellten „Bekenntnis“-fragen und -antworten seien die Themata vorausgeschickt, die sich als gedrängte Zusammenfassung des lehrplanmäßigen Unterrichtsstoffes vom 8. Schuljahr für Exerzitienvorträge — auf drei volle Tage verteilt — bewährt haben. Jede Frage und Antwort muß aus den Vorträgen und Besprechungen herauswachsen; dann vermag sie auch späterhin am ehesten die entsprechenden Vorstellungskreise wieder zu wecken.

I. Tag:

1. Am Scheideweg — das Kindesleben und sein geheimnisvolles Werden im göttlichen Schöpfungsplan.
(Auch *Bertrams* übernimmt in seinen „Kinderexerzitien“ erfreulicherweise „das heilige Lebensgeheimnis“ in den Einleitungsvortrag.)
2. Des Schulentlassenen Lebensaufgabe — Heranwachsen zu innerer und äußerer Selbständigkeit und Freiheit des Gotteskindes.
3. Besprechung über Berufsfragen mit religiös-ethischer Wertung.
4. Des Menschen Lebensziel — von den vier

letzten Dingen — mit Anleitung zur „Todesübung“ für den ersten Abend.

(Erfahrungsmäßig bleibt die „Todesübung“ besonders nachhaltig in der kindlichen Erinnerung; natürlich muß sie dem Alter und der Psyche der Kinder vorsichtig angepaßt werden.)

II. Tag:

1. Die Wegweiser am Scheideweg — die heiligen Gebete als Wegezeichen zum irdischen und ewigen Glück für den einzelnen wie für die Gesamtheit.
2. Die Irrwege — Gewissenserforschung und allgemeine Belehrung über die Generalbeichte.
3. Besprechung über die Freuden, Schwierigkeiten und Gefahren der Jugendzeit.
4. Von der „Bekehrung“ des Herzens — Reue und Vorsatz mit Passionsbetrachtung.
(Besonders wirksam ist die Anleitung, daß die Kinder am zweiten Abend und am dritten Morgen die Passion „örtlich“ erleben sollen, indem sie sich den ganzen Kreuzweg an den verschiedenen Plätzen des Heimatortes vorstellen und mit ihren Sünden dabei selbst „Akteure“ sind.)

III. Tag:

1. Christus, unser Vorbild im Leben — „christliche Lebensanschauung.
2. Mutter Kirche, die Führerin zur rechten Gesellschaftsordnung.
3. Besprechung der praktischen christlichen Lebensordnung unter Benutzung der Bekenntnisfragen und -antworten, die den Kindern jetzt in die Hand gegeben werden.
4. Von der Eucharistie — Lebensbrot, Opfer und Bundeszeichen.

Für die Entlassungspredigt bietet eine unerschöpfliche Stoffquelle des Lebens Kampf und Sieg mit den Waffen der Selbstbeherrschung und Gnade unter Marias Führung.

Die Durcharbeitung des gesamten Stoffes muß individuell sein. Am besten ist's für Kinderexerzitien wohl, wenn der „Meister“ seine Zuhörer kennt. Darum sollte die Veranstaltung möglichst zu den gewöhnlichen Arbeiten der Seelsorge gehören, nicht zu

denen, die von fremden Priestern zu leisten ist. Neben bereits zahlreichen „Mustervorlagen“ verdient des verstorbenen Pfarrers *Ed. Kruchen* „Stoff und Methode der Lebenskunde für Schulentlassene“ als tiefe Fundgrube und Anleitung zu persönlichster Darstellung genannt zu werden.

II.

Zur eigentlichen kirchlichen Entlassungsfeier werden natürlich die Eltern und Verwandten der „Abiturienten“ besonders herzlich und eindringlich ins schlicht gezielte Gotteshaus eingeladen; von Beteiligung weißer „Bräutchen“, „Führengel“ und dergleichen soll man absehen, die ganze Veranstaltung offenbare einen männlich-kernigen Ernst. Zumeist wird praktisch der letzte Sonntag vor der Schulentlassung gewählt.

Die „Abiturienten“ nehmen hinter der übrigen Schuljugend, etwa in den vorderen großen Bänken Platz. Die möglichst liturgische Meßandacht, von einem Geistlichen oder Lehrer vorgebetet, kann vielleicht von einigen passenden mehrstimmigen Kinderliedern unterbrochen werden. Warum sollte die mächtige liturgische Bewegung nicht auch nach dem rechten Text einer eigenen Votivmesse für diese wichtige Gelegenheit streben wollen? Für die Eingangs- und Zwischengesänge fanden sich dazu besonders in den Lehrbüchern des Alten Testaments ungezählte prächtige Gedanken; wertvolle Lebensweisheit gab einst Tobias seinem Sohne mit; zur Idee der Bekenntnisfeier mit Bundeskommunion hat kleinere, aber prägnante Stellen Jeremias, der Prophet und Paulus im Hebräerbrief. Eine gute *Lectio* (Epistel) wäre Josue 24, 24—27, wo der christliche Altar mit dem Kreuzesstamm als Mahnzeichen des Bundes symbolisiert ist, oder auch Exod. 34, 6—11 oder Deuteron. 5, 2—21 oder Eccli. 16, 24—17, 10 oder Prov. 2 oder (für Mädchen) Ruth 1, 16—17. Als Evangelium käme in Frage die Ermunterung zur Bekenntnistreue Luk. 12, 4—10 oder Matth. 10, 20—39 oder die Erzählung vom Sturm auf dem Meere Mark. 4, 35—40. Nicht minder für die zugehörigen Gebete (*Oratio*, *Secret* und *Postcommunio*) drängen sich einem ge-

eigneten Schriftstellen auf. Die vorstehenden Hinweise sind zugleich wieder beste Stoffquellen für die Entlassungspredigt, bei der allerdings unter allen Umständen der Eindruck vermieden werden muß, als ob auch der Priester von den Kindern Abschied nehmen wolle; mit Christus, mit der Kirche und ihren geistlichen Dienern sollen ja die Kinder jetzt gerade einen neuen Bund eingehen.

Die Predigt kann ausklingen in ein Weihegebet an Maria — notwendig ist das nicht, aber empfehlenswert, wenn man mit der Feier zugleich die Aufnahme der Kinder als Aspiranten der Kongregation verbinden will; die engültige Aufnahme mag später — nach der Zeit entsprechender Vorbereitung und Prüfung — erfolgen, wenn die „Siebung“ bereits vor sich gegangen ist.

III.

Der Höhepunkt der Entlassungsfeier ist gedacht als Verbindung des Bekenntnisaktes mit der heiligen Kommunion als „Zeichen des Bundes“:

Zum Opfermahl ziehen die Kinder — den gedruckten Wortlaut der Fragen und Antworten zwischen den Händen — zum Altar und knien dort in Reihen hintereinander in der Chorbreite hin, die Mädchen auf der einen, die Knaben auf der andern Seite. Nach dem gemeinsamen Confiteor (deutsch gesprochen) und den folgenden Gebeten des Priesters erheben sie sich, um stehend die Antworten zu geben,

„zum heiligen Bekenntnis“!

Priester (zu den Kindern gewandt): Meine lieben Kinder! Der heilige Augenblick eurer letzten gemeinsamen Schulkommunion ist da. Doch ehe der Heiland heute Einkehr bei euch hält, soll er, und zwar diesmal in besonderer Feierlichkeit, aus eurem Munde hören, was euch die Religion bedeutet. Vor ihm, vor eurem Seelsorger und der ganzen Gemeinde sollt ihr bekennen, daß ihr euch binden wollt an die heiligen ewigen Wahrheiten und Gesetze. Nie soll aus eurem Herzen getilgt werden die rechte Antwort auf die wichtigsten Fragen, die eure Jugendzeit und euer ganzes Leben bewegen müssen. Ich frage euch:

Wem verdanket ihr, was ihr bis heute geworden seid?

Antwort: Unsern Eltern, der Schule und der heiligen Kirche.

Frage: Wer gab euch diese Erzieher?

A.: Gott, der Dreieinige — der Schöpfer des Weltalls — der auch unsere Seele erschaffen hat — der uns erlöst und heilig macht!

Fr.: Wie wollt ihr vergelten alles Gute, das ihr empfangen habt?

A.: Wir wollen tüchtige Menschen — brave katholische Christen — echte Gotteskinder werden — und unsern Wohltätern allzeit dankbar sein.

Fr.: Ist das den Menschen seit den Tagen der ersten Sünde leicht gemacht?

A.: Nein, wir müssen große Gefahren und Versuchungen überwinden.

Fr.: Kennt ihr die Wegweiser auf dem rechten Wege?

A.: „Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben aus allen deinen Kräften — und deinen Nächsten wie dich selbst“ — in diesem Hauptgebot — sind auch die heiligen zehn Gebote enthalten.

Fr.: Wohin führen diese Wegweiser?

A.: Zum wahren Glück für Zeit und Ewigkeit.

Fr.: Wer soll in Zukunft euer bester Führer sein?

A.: Unsere heilige katholische Kirche — deren Haupt Christus ist — und wir — wollen ihre treuen Glieder sein.

Fr.: Was verlangt die Kirche von euch?

A.: Die rechte Sorge um unser Seelenheil.

Fr.: Welche Hilfsmittel habt ihr dazu nötig?

A.: Die übernatürliche Gnadenkraft Gottes — die wir im Gebet — im heiligen Meßopfer — und in den heiligen Sakramenten finden.

Fr.: Welche Pflicht hat die heranwachsende Jugend im besonderen?

A.: Wir müssen die heiligen Lebenskräfte in uns hüten — ungeschwächt und unbefleckt — und unberührt in heiliger Reinheit.

Fr.: Worüber sollt ihr euch klar werden in eurer Jugendzeit?

A.: Wir wollen uns mit Gottes Hilfe — prüfen und vorbereiten — zu welchem Lebensstande wir bestimmt sind — zum geistlichen oder weltlichen — zum Ordensstande oder zur heiligen Ehe?

Fr.: Und wenn ihr zum Ehestande berufen seid, wem werdet ihr dann später eure reine Liebe schenken?

A.: Nur einem guten Katholiken.

Fr.: Genügt es zum echten Christentum, daß wir unsere Religion als Privatsache, zu Hause und in der Kirche, gelten lassen?

A.: Nein, wir wollen auch im öffentlichen Leben — allzeit eintreten für die christlichen Grundsätze — und die Sache Gottes und der Kirche freimütig als unsere Sache — zum Heile aller Menschen vertreten.

Fr.: Wo ist die starke Kraft, mit der ihr alles das vermöget?

A.: Christus sagt: „Ohne mich könnt ihr nichts tun!“ — Mit Jesus Christus wollen wir — oft und stets — die innigste Gemeinschaft suchen — und bewahren.

Fr.: Welches Geheimnis seiner äußersten Liebe hat der Herr uns hinterlassen?

A.: Wir glauben — fest und unerschütterlich — an Jesus Christus — im allerheiligsten Sakrament des Altars — das die übernatürliche Speise — unserer Seele ist — das heilige Zeichen seines Bundes mit uns.

(Nun ergreift der Priester den Kelch vom Altare und die heilige Hostie, wendet sich wieder zu den Kindern und fährt fort mit der Aufforderung):

Priester: Seid ihr bereit, auf den heiligen Leib des Herrn das Bekenntnis eurer Treue abzulegen?

Kinder: O göttlicher Heiland — wir bleiben dir treu — im Leben — und im Sterben!

Priester: Der Leib unseres Herrn Jesus Christus bewahre eure Seelen zum ewigen Leben!

Die Kinder knien nieder zum dreimaligen: „O Herr, ich bin nicht würdig“; dann steigen sie zu zwei und zwei die Altarstufen hinauf, empfangen dort die heilige Kommunion — womöglich hält ein zweiter Priester die Pa-

tene — und gehen zu ihren Kirchplätzen zurück. Währenddessen hebt nur ruhiges Orgelspiel die stille Andacht.

Bei der nachfolgenden heiligen Kommunion der Eltern und der übrigen Gläubigen (an der Kommunionbank) singen die Schulkinder ein passendes Danklied. Nach den Dankgebeten schließt die Feier mit dem schönen Gesang: „Fest soll mein Taufbund immer stehen!“

IV.

Zur Begründung der versuchten Lösung wird im einzelnen mancherlei zu bemerken sein.

Was zunächst die liturgische Seite angeht, so wird natürlich ein eigens bewilligtes Meßformular, das der Priester selbst am Altar benutzen könnte, noch etwas Weile haben. Zunächst wäre für die deutsche Übersetzung eines entsprechenden Entwurfes zum Gebrauch der Gläubigen zweifellos die notwendige Druckerlaubnis zu erreichen; bei deren Bewährung könnte die Angelegenheit weiter verfolgt werden.

Was dann die Einschaltung des Bekenntnisaktes vor der heiligen Kommunion betrifft, so wird man darin wohl kaum einen Widerspruch zum Geist des Bundesopfers finden können. Überdies gibt es mannigfache Gebräuche, z. B. bei den Missionsfeierlichkeiten verschiedener Orden in manchen Diözesen, die von der Kirche genehmigt sind, Analogien in der Brautmesse, bei der Gelübdeerneuerung in klösterlichen Genossenschaften, von der Messe bei Erteilung der ordines gar nicht zu reden, ja sogar mancherorts heutzutage noch eine kurze Ansprache des Pfarrers an die Kinder unmittelbar vor der ersten feierlichen Kommunion — so daß man den vorgeschlagenen Bekenntnisakt jedenfalls nicht anders als „*praeter rubricas*“ wird beurteilen wollen.

Die Fragen und Antworten selbst werden der strittigste Punkt bleiben. Sie stellen gewissermaßen — wenn man ans Pensum des Religionsunterrichtes der Abschlußjahre denken will — die „Schlußkatechese“ dar vor der „Bundeskommunion“, wofern dieses Wort einmal gebildet werden soll. Die Fragen und Antworten sollen zugleich als bleibende Zu-

sammenfassung des Inhaltes der Exerzitienvorträge — der Jugendpsyche angepaßt — das sonst übliche Taufgelübde ersetzen.

Letzteres hat ja, wie eingangs schon betont, trotz des unzweideutigen Namens bei Geistlichen wie Laien nur mehr die Bedeutung einer feierlichen „Andachtsformel“; so vermag es wohl eine „Weihestunde“ zu bereiten. Daß demgegenüber der Bekenntnisakt als ganz konkretes und entscheidendes Sichfestlegen auf das katholische Lebensideal von den Jugendlichen viel tiefer erfaßt wird, dafür können wir bereits Erfahrungen sprechen lassen: Es wurde den Kindern in den Exerzitien furchtlos offen gesagt, daß niemand zur Teilnahme am Bekenntnis gezwungen sei, daß es sich um eine eigene freie Entscheidung handle, die ihnen freilich für die Zukunft Halt verleihen solle — und siehe: Es wird wohl kaum jemals vorgekommen sein, daß ein Kind beim Austritt aus der Schule die Exerzitien und die heilige Kommunion mitgemacht, das Taufgelübde aber verweigert hätte, trotzdem manche schnellstens auf Irrwege kamen. Dagegen war — nach der ersten Vorbesprechung der Einzelfragen — mehrfach die Tatsache zu verzeichnen, daß Kinder, von den häuslichen Anschauungen schon angekränkelt, vom Bekenntnis zurücktraten, obwohl sie die heiligen Sakramente empfangen; sie nahmen unauffällig mit den übrigen Gläubigen privatim an dem Gottesdienst teil. — Das scheint auf den ersten Blick gegen unsere Vorschläge zu sprechen; in Wirklichkeit aber ist es gut so — vorausgesetzt, daß der Priester die Ehrlichkeit solcher Kinder stützt und achtet, sie aber zugleich mit der ganzen Innigkeit priesterlicher Liebe darauf hinweist, wie sie eines starken äußeren Haltes und mancher inneren Gnaden dadurch verlustig gehen. Während sonst solche Kinder, längst angefressen von falschen Ideen, hinausgehen ins Leben mit dem ruhigen Gefühl so vieler Mitläufer, daß man „seinen“ Katholizismus mit allem möglichen vereinbaren kann, kommt ihnen jetzt gerade der Zwiespalt ihres Innern zum Bewußtsein, und die Nichtbeteiligung am heiligen Bekenntnis wird ihnen ebenso ein mahnender Schutzengel wie den andern

die Beteiligung. Solche Kinder stellten sich im nachfolgenden Jahre sogar öfters zur sonntäglichen Christenlehre ein, was sie andernfalls bestimmt nicht getan hätten. Scheuen wir uns also nicht, bei der Schulentlassung die Tatsache offenbar werden zu lassen, daß weder unsere konfessionelle Schule noch unser Religionsunterricht alle Kinder zu der wünschenswerten Überzeugung gebracht hat, weil eben — das Elternhaus manchmal versagt; bewahren wir nur den Gefährdeten unsere besondere Liebe! — Auch positive Erfahrungen werden von Interesse sein: Schier ein Jahr nach der Entlassungsfeier, die dem hier erörterten Versuch wesentlich entsprach, unterhalten sich zwei ziemlich leicht veranlagte Mädchen mit ihrer Lehrerin über die Veranstaltung: Alles war schön, „nur eines“ hat ihnen „nicht gefallen“, das Bekenntnis! Warum nicht? „Ja, das mit der Mischehe, das war nicht schön!“ Und warum das nicht? „Nun kann man noch nicht einmal mehr einen Protestanten heiraten, wenn man später einen mal gern hat!“ — Also, alle äußeren und inneren Bedenklichkeiten einer Mischehe waren an diesen flatterhaften Mädchen in der Katechese der Schulzeit abgeprallt, aber das Entlassungsbekenntnis wirkte nach!

Zusammenfassend sei darum gesagt: Die Bekenntnisfragen und -antworten sind allerdings in erster Linie für städtische Verhältnisse zusammengestellt; aber auch für alle übrigen Fälle erscheint nichts überflüssig; der Gehalt ist zweifellos in dem üblichen Taufgelübde implicite enthalten. Aus gefühlsmäßiger Ängstlichkeit einzelne Fragen für „verfrüht“ erklären, heißt u. E. jedenfalls im entscheidenden Augenblick eine wirkliche Gelegenheit versäumen, wo es gilt, einem größeren Teil der Kinder — wenigstens bis zur etwaigen späteren Verheiratung — einen festen klaren Halt mitzugeben, weil dieser Teil in der Zwischenzeit tatsächlich besonderer Seelsorge mehr oder weniger entzogen ist. — Bemerkenswert erscheint uns zum Schluß noch eine Anregung, die aus gelegentlichen Mitteilungen von anderer Seite geschöpft ist: Den Kindern das Bekenntnis in Form eines ansprechenden Diploms als

Andenken an ihre Schulzeit kirchlicherseits am Entlassungstage zu überreichen, daß sie es — mit ihrer eigenen Unterschrift versehen — in schlichtem Rahmen daheim aufhängen können.

Möge der dargelegte Versuch — und damit knüpfen wir wieder an die einleitenden Gedanken an — wenigstens als Anregung dahin sich auswirken, daß die „heilige Bekenntnisfeier mit Bundeskommunion“ bei der Schulentlassung ein wirklicher „Markstein“ wird für das Leben der Kinder! In demselben Maße werden die Hemmungen für die Frühkommunion zurücktreten, und es wird schließlich doch auch in Deutschland die klare Linie Pius X. in die Erscheinung treten, u. zw. in einer dem Geist des heiligmäßigen Papstes sicher entsprechenden, den Wert unserer deutschen Traditionen aber zugleich rettenden Stufenleiter:

1. Private Erstkommunion der Kleinen mit Vater und Mutter, spätestens im siebten Lebensjahre;
 2. feierliche Schulkommunion, etwa im fünften Schuljahre;
 3. Schulentlassungskommunion mit Bekenntnisfeier im Zeichen des Bundesopfers.
- Pfarrer Frz. Krüger (Schlebusch-Manfort).

Der Altar und seine Ausstattung.

Einer Erwiderung von Professor Dr. *Lorenz Bauer* (Dillingen) auf die Ausführungen von *P. Hecht* in dieser Zeitschrift (Jahrgang 1928, Heft 3, S. 286 ff.) entnehmen wir folgende sachliche Feststellungen:

1. „Die Behauptung, ich hätte das Gewohnheitsrecht bei meinen Ausführungen unberücksichtigt gelassen, das rechte Maß überschritten und Irrtümer in weite Kreise getragen, ist unrichtig. Es ist von mir bei der Darstellung des allgemein geltenden Rechtes keine einzige Vorschrift als verpflichtend angeführt worden, die durch eine allgemeine, rechtskräftige Gewohnheit aufgehoben ist. (Vgl. S. 154, Zeile 9—11 von oben.) *P. H.* hat m. E. für keinen einzigen Fall die Berechtigung seines grundsätzlichen Einwandes erbracht. Ein Eingehen auf partikuläre Bräuche, soweit sie nicht bloß Übertretungen

sind, sondern tatsächlich Rechtskraft besitzen, war durch die ganze Natur des Aufsatzes, der das allgemein Gültige bringt, ausgeschlossen. Der Forderung *P. H.s*, der Gewohnheit gegenüber müsse das geschriebene Recht erwiesen werden, ist die andere entgegenzustellen: Gegen ein bestimmt erlassenes Gesetz muß die Gewohnheit erst als tatsächlich zu Recht bestehend dargetan werden. Nirgends habe ich in meinem Aufsatz gegen eine übereinstimmende und begründete Auffassung kirchlicher Fachschriftsteller ohne gute Gegengründe Stellung genommen.

2. Im einzelnen muß ich feststellen:

a) Das Antependium ist vorgeschrieben und kann nirgends weggelassen werden, wenn nicht die von der Kirche gewollte und angeordnete Idee des Altares, nämlich die Verbindung der Glieder des geheimnisvollen Leibes Christi mit dem Haupte, gänzlich ausgeschaltet werden soll.

b) Die Feststellung *H.s*, daß das Altarkreuz bei der Aussetzung des Allerheiligsten während der heiligen Messe entfernt werden darf, gibt dem aus dem Zusammenhang gerissenen Satz einen vollständig fremden Sinn. Es steht in gar keiner Weise zur Erörterung, ob das Kreuz je einmal vom Altar weggenommen werden kann, sondern es handelt sich um den tatsächlich ohne Ausnahme geltenden Satz: Gegenüber dem Aufbau und dessen Bildern „ist das Kreuz stets und ausnahmslos wesentliche Ausstattung der Opferstätte.“

c) Meine Ausführungen über die Leuchterbank sind kein Aburteilen über eine rechtmäßige Gewohnheit. Die Anerkennung einer solchen kommt gar nicht mehr in Betracht, da sie längst auch schon kodifiziert ist. Ich habe nur die Gründe auseinandergesetzt, die gegen die Leuchterbank und für das von der Kirche verordnete Ideal sprechen.

d) Selbst wenn das Verbot der Gewohnheit, das Konopäum nicht anzubringen, nicht als ausdrückliche reprobatio gelten kann und deshalb nicht jede zukünftige Gewohnheit ausgeschlossen ist, so besteht trotzdem für jeden Rektor einer Kirche die Gehorsamspflicht gegen das Kirchengebot, das Konopäum am Tabernakel anzubringen, weil zur Zeit nirgends auf der Welt wegen des Aufhebens der Gewohnheit seitens der obersten Autorität ein gegenteiliger Brauch zu Recht besteht.

e) Der Vorwurf, ich hätte „die sonstigen kirchlichen Bestimmungen über das Altarkreuz“ nicht einmal angedeutet, entbehrt nach meinen ausführlichen Darlegungen dieser Vorschriften im Artikel (S. 137 ff. und S. 147 ff.) jeglicher Grundlage; damit ist auch die Behauptung widerlegt, das dauernde Aufstellen des Aussetzungsthronus über dem Tabernakel sei bloß in dem einzigen, von *P. H.* zugegebenen Falle verboten.“

Damit schließen wir endgültig die Erörterung.

Die Schriftleitung.

Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die
Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Bibelwissenschaften.

Stummer, Prof. DDr. Friedrich, Einführung in die lateinische Bibel, Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht. VIII u. 290 S. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1928.

Seit der „Geschichte der Vulgata“ des Bonner Exegeten Fr. Kaulen (Mainz 1868) ist kein Buch mehr erschienen, das so nach allen Seiten hin zusammenfassend das Thema lateinische Bibelübersetzungen behandelt, wie das oben angezeigte. Nicht nur die neueren Ergebnisse drängten zu einem solchen Werke, sondern auch die für weitere Forschungen notwendige Übersicht über die inzwischen mächtig angeschwollene, detaillierte Fachliteratur. Letztere, bis 1927 einschl., verzeichnet Stummer ohne wesentliche Lücken. In seinem Buche ist er nicht bloß Referent, sondern manchesmal auch Fachkritiker, z. B. in seinem höchst aktuellen Urteil über die Erstlingsgabe der Vulgatakommission, die Genesis von H. Quentin O. S. B. (Rom 1926). Von der Allseitigkeit des Buches zeugt u. a. der eigene Abschnitt über den Bildungsgang des hl. Hieronymus S. 77 ff., der heute noch in unserer offiziellen Vulgata nachwirkt. Ein beträchtlicher Raum von 76 Seiten ist auch der lateinischen Bibel vor Hieronymus gewidmet. Die bisher noch vielumstrittene bekannte Frage einer etwaigen Mehrzahl altlateinischer Bibelversionen bejaht Stummer; damit ist er m. E. wenigstens für einzelne Bibelteile im Recht. Wertvoll ist die Beigabe der biblischen Vorreden des hl. Hieronymus und gewisser römischer Bibliothekstexte zur jetzigen Vulgata S. 222 ff. Auch nach letzterer bleibt es heute noch schwer, einen glatten Ausweg aus der berühmten Kontroverse über „Bellarmine und die Vorrede zur Klementina“ zu finden, S. 201 ff. Stummers Buch vermittelt gute Anregungen, besonders zu Arbeiten unserer Theologen im biblischen Seminar. Herkenne.

Dogmatik und Dogmengeschichte.

Denzinger, H., u. **Bannwart**, Clem., Enchiridion Symbolorum. Ed. 16 et 17. XXX, 602 u. 58 S. Herder, Freiburg. Geb. 7,50 M.

Der für jeden Theologen unentbehrliche „Denzinger“ erscheint hier in abermals neuer Auflage, die der Innsbrucker Theologieprofessor P. Umberg S. J. besorgte. Nicht nur die neuesten Entscheidungen bis zu den letzten Pius XI. sind nachgetragen, sondern auch der die früheren Jahrhunderte und das Altertum umfassende Teil bringt in einem Appendix abermals zahlreiche Verbesserungen und Zusätze.

Bartmann, Bernhard, Prof. Dr., Die Schöpfung. Gott — Welt — Mensch. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1928. 205 S.

Dieses neue Werk aus der emsigen Feder Bernhard Bartmanns behandelt in leicht verständlicher Weise und edler Sprache jenen Teil der Dogmatik, der von Gott, dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt handelt. In 20 Kapiteln wird der Stoff besprochen. Es ist bei einem Manne wie B. Bartmann eine Selbstverständlichkeit, daß die dargebotene Lehre in jeder Hinsicht korrekt ist. Als einen besonderen Vorzug seines schönen Buches möchte ich hervorheben, daß Verf. es verstanden hat, als gelehrter Theologe auch zu weiteren Kreisen zu reden. Wie so manche andere Werke des Verf., z. B. seine Bücher über Jesus Christus und Maria aus

der Sammlung „Katholische Lebenswerte“, so will auch dieses Buch die Wahrheiten der Dogmatik in lebendiger Weise auch dem theologisch nicht geschulten Laien nahebringen. Darum bietet der Verf. am Ende eines jeden Kapitels die Folgerungen, die sich aus der dargelegten Wahrheit für das religiös-sittliche Leben des Christen ergeben. So verleiht er seinem Werke jene Lebensnähe, die heute so gerne begehrt wird. Abschließend sei bemerkt: Das besprochene Buch ist für Geistliche und gebildete Laien außerordentlich empfehlenswert. Auch für Vorträge und Predigten wird es mit Nutzen gebraucht werden können. F. Hünemann.

Kirchenrecht.

Jablonski, Leo, Die Entwicklung des kath. Kirchenwesens auf dem Gebiete des heutigen fürstbischöflichen Delegaturbezirks Brandenburg und Pommern von der Reformation bis zur Bulle *De salute animarum* v. J. 1821. Breslau (Selbstverlag des Verf., Breslau 9, Kleine Domstraße 4—6) 1927. XLIX u. 152 S. 6,— M.

Die Schrift ist ein Teildruck aus der demnächst erscheinenden „Geschichte des fürstbischöflichen Delegaturbezirks Brandenburg und Pommern“ desselben Verfassers. Sie setzt in Erstaunen nicht nur durch den Fleiß, sondern mehr noch durch das selbständige, offene Urteil des Verfassers und die hierdurch bedingten Ergebnisse. Zunächst wird in einer sehr ausführlichen Einleitung das einschlägige Schrifttum einer längeren oder kürzeren Würdigung unterzogen, so zwar, daß hier schon auf die Befangenheit oder Einseitigkeit vieler Autoren festgestellt werden kann. Das gilt insbesondere von der Kernfrage über die bisher stark gepriesene Toleranz der Hohenzollern. Sehr mit Recht wird dabei der Grundsatz von der „Relativität aller Wahrheit“, d. h. natürlich der historischen Wahrheit bei der Forschung, verkündigt (S. XXI). Konkret gesprochen heißt das, was man heute sagen darf, war noch vor einem Jahrzehnt unmöglich zu sagen. Die Darstellung liest sich wie ein spannender Roman und ergibt mit nicht zu leugnender Klarheit, daß die Toleranz selbst eines Friedrich des Großen, abgesehen vom Einfluß der Aufklärung, lediglich von realpolitischen Beweggründen geleitet war (S. 73). Im Grunde genommen dauerte die Gegnerschaft gegen den Katholizismus als solchen bis hinein ins 19. Jahrhundert, und bis Ende des 18. unterlagen die Katholiken in Brandenburg und Pommern den protestantischen Pfarrzwang, so daß deren Taufen und Trauungen nur durch den protestantischen Geistlichen vollzogen werden durften; in dem 1815 preußisch gewordenen Stralsund wurde dieser Zwang erst 1817 beseitigt. „Die Ansprüche von Predigern auf Anerkennung ihrer Stellung als eigentliche und rechtmäßige Pfarrer der Katholiken in den Missionsgemeinden und die Unterstützung dieser Ansprüche durch das Ministerium hat selbst die Verfassung von 1850 nicht beseitigt; Kämpfe darum werden nach 1858 ausgefochten“ (S. 123 f.). Die rechts- wie kirchengeschichtlich aufklärende Arbeit verdient weiteste Beachtung.

Juhász, Kolaman, Die Stifte der Tschanader Diözese im Mittelalter. Ein Beitrag zur Früh- und Kulturgeschichte des Banats. (Deutschtum und Ausland, herausgegeben von G. Schreiber, Heft 8 u. 9.) Aschendorff, Münster i. W. 1927. 333 S. 8^o. Geb. 8,50 M. Im Interesse nicht bloß der Kirchen- und Kirchenrechtsgeschichte, sondern auch des Deutschums im Ausland hat sich der gelehrte Verfasser der sehr dankenswerten Aufgaben unterzogen, unter Benutzung alles gedruckten und ungedruckten Materials die Geschichte von 7 Benediktinerabteien, 2 Zisterzienserstiften, 4 Probsteien und 12 Stiften unbekannter Orden des alten, von Stephan dem Heiligen († 1038) gestifteten Bistums Tschanad (jetzt Temesvar) der Reihenfolge nach, allerdings unter Verzicht auf Einstellung ins allgemeine Ganze, darzustellen. Die Arbeit ist eine durchaus anerkennenswerte Leistung, die überall gute historische Durchbildung, Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit verrät und namentlich auch um der Be-

herrschaft des Deutschen willen alle Anerkennung verdient. Einige stilistische Schwächen sieht man natürlich unter diesen Umständen sehr gern nach. Es werden viele bisher irrtümliche Anschauungen berichtigt, alle Behauptungen quellenmäßig belegt und außer 2 Namens- und Sachverzeichnissen 65 Urkunden abgedruckt beigegeben. Die Karte im Anhang bietet eine rasch orientierende Übersicht über die behandelten Orte. Mit Wehmut sieht man auf den eingefügten Bildern die oft nur kümmerlichen Reste der alten Gebets- und Kulturstätten.

Schlund, Ehrhard, O. F. M., Handbuch für das franziskanische Deutschland. Auf Grund amtlicher Quellen im Auftrage der Ordensoberen herausgegeben. Frz. A. Pfeiffer, München 1926. XIX u. 268 S. 6 M.

Es ist ungemein lehrreich, aus diesem zur 700. Feier der Wiederkehr des Todestages von Franz von Assisi herausgegebenen Handbuch die heutige große Verbreitung der franziskanischen Familie in ihren verschiedenen Zweigen erkennen zu können. Man sieht mit Genugtuung, daß dieser nie hoch genug zu verehrende Heilige nicht umsonst gelebt hat und daß durch die Einengung seiner anfangs zu allgemeinen Ideen in die engeren Rinnale des Ordenswesens seine Sache nur gefördert worden ist. Viele Tausende befolgen heute eine der Regeln des hl. Franziskus. Der Herausgeber behandelt die ersten Orden (Franziskaner, Minoriten, Kapuziner), dann die zweiten Orden (Klarissen und Kapuzinerinnen), hernach die regulierten Drittorden für Männer und für Frauen, ferner die organisierten weltlichen Drittordensvereinigungen ohne Gelübde mit karitativen Zwecken, endlich die Drittordensweltleute nach ihren Obedienzen seit der Zentralisierung durch den Kölner Tertiarenkongreß von 1923. Man muß ihm außerordentlich dankbar sein, daß er eine so schwierige und zeitraubende Aufgabe überhaupt unternommen und noch mehr, daß er sie so vorzüglich gelöst hat. Sein Handbuch ist nicht nur eine notwendige Allgemeinerergänzung zu Kroses vortrefflichem Handbuch für das kath. Deutschland, es hat dieses auch in manchen Einzelheiten verbessert und insbesondere erstmals einen Überblick über die Tätigkeit der einzelnen Ordenszweige und Ordenshäuser, auch über die so mannigfaltigen neuestzeitlichen Drittordensvereinigungen mit karitativen Zwecken gegeben. Daß den einzelnen Paragraphen jedesmal eine kurze geschichtliche Übersicht voraufgestellt ist über Entstehung und Ziele der betreffenden Gemeinschaft oder Vereinigung macht das Ganze wertvoll. Für den, der mit den kirchlich-religiösen Verbänden bisher nicht vertraut war — und wer könnte das bei dem Vielerlei des kath. Ordenswesens völlig sein? — ist das Buch sehr aufschlußreich, für kirchliche Behörden unentbehrlich.

Koeniger.

Erziehung und Schule.

Bachmann, Ph., Ein Volk, Ein Staat, Eine Schule. (Fr. Manns Pädagog. Magazin, Heft 893.) 2. Aufl. 110 S. H. Beyer & Söhne, Langensalza 1928. 2,10 M.

Das „Pädagogische Magazin“ beginnt mit diesem Heft eine Reihe von Abhandlungen zur Pflege evangelischer Erziehungs- und Unterrichtslehre. Theologieprofessor B. aus Erlangen hat es geschrieben aus tiefer Einsicht und ehrlichem Friedenswillen heraus. Nur wenige Sätze stehen darin, die wir etwas anders gefaßt wünschten; den meisten Ausführungen stimmen wir freudig zu. Das umfangreichste Kapitel ist dem Nachweis gewidmet, daß die Gemeinschaftsschule (Simultanschule) dem Volk und Staat nicht die Einheit bringen kann; „ihr Name blendet, aber ihr Wesen enttäuscht, sie ist nicht die Schule der deutschen Zukunft“ (S. 71). Treffliche Bemerkungen über den Wert der Konfessionsschule und über das unwahre Schlagwort der Verkirklichung der Bekenntnisschule werden auch uns im Schulkampfe gute Dienste tun.

Grunwald, Georg, Die Pädagogik des zwanzigsten Jahrhunderts. Ein kritischer Rückblick und programmatischer Ausblick. VIII und 286 S. Herder, Freiburg i. Br. 1927.

Noch war das erste Viertel des 20. Jahrhunderts nicht verstrichen, da schrieb W. Moog „Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts“ (1922). Weshalb soll nicht auch eine Pädagogik des 20. Jahrhunderts erscheinen? Ist doch das pädagogische Interesse so stark, wie kaum je zuvor, aber auch die Zersplitterung der Grundanschauungen so beängstigend groß. Um die verwirrende Fülle der Auffassungen auf wenige Haupttypen zurückzuführen, behandelt G. die revolutionäre, experimentelle, philosophische und theologische Pädagogik, unter der letztgenannten namentlich die katholische Katechetik in Darlegung und prüfender Beurteilung. Die entscheidende Bedeutung der Weltanschauung auch für die pädagogischen Systeme tritt bei der Darstellung und Untersuchung klar zutage; hie und da, z. B. bei Ellen Key, hätte das Weltanschauliche noch eingehender behandelt werden können. Absolute Vollständigkeit ist nicht erstrebt; so findet man die anthroposophische Pädagogik R. Meiners nicht besprochen. Das letzte Drittel des Werkes befaßt sich mit den verschiedenen Methoden der pädagogischen Wissenschaft und Darstellung und gibt ein Bild einer „Einleitung in die Pädagogik“, zu der das vorliegende Buch als Vorarbeit gedacht ist.

Hockenmaier, Mariophilus, O. F. M., Die religiöse Kindererziehung nach den staatlichen Gesetzen und den katholischen Grundsätzen. VIII und 100 S. Caritasverlag, Freiburg i. Br. 1926. 3 M.

Das Reichsgesetz über die religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1921 bietet Möglichkeiten, für manche Kinder die katholische Erziehung zu sichern, die gefährdet sind und leicht verlorengehen; nur müssen die Eltern oder ihre Stellvertreter rechtzeitig, klug und zielbewußt vorgehen. Hierzu bietet das Büchlein, das keine juristische Abhandlung, sondern ein Leitfaden für Laienhilfe sein will, einen praktischen Wegweiser.

Huber, Leopold, Ludwig Auers pädagogisches Werk. 142 S. Verlag des Cassianum, Donauwörth 1925.

Wer Ludwig Auers praktische Erfolge in concreto betrachten will, greife zu der von Dr. J. Ungewitter herausgegebenen reich illustrierten Festschrift „Die pädagogische Stiftung Cassianum in Donauwörth 1875—1925“; er wird eine Zentrale katholischer Erziehung und katholisch-pädagogischen Schrifttums kennen lernen. Die Persönlichkeit des Stifters und seine Erziehungslehre hat durch die Arbeit L. Hubers eine wissenschaftliche Beleuchtung erfahren. Wir überblicken L. Auers Entwicklungsgang, der sich vom einfachen Volksschullehrer zu einem pädagogischen Führer von starkem Wollen und inniger religiöser Überzeugung aufgeschwungen hat. Freilich blieb zwischen dem Erstrebten und Erreichten oft genug eine große Spannung, und eine gewisse Tragik liegt über seinem Wirken. Von einer allzu bescheidenen Seminarbildung aus mußte er sich selbst forthelfen. Die Wissenschaft und Praxis der modernen Pädagogik stieß ihn ab, weil sie der christlichen Grundlage entbehrte, und die Vielseitigkeit seiner Begabung als Pädagoge, Organisator und Volksschriftsteller ließ ihn nicht zu der Konzentration kommen, die wissenschaftliches Arbeiten verlangt. Gleichwohl verdanken wir Katholiken auf dem Gebiete der Erziehung ihm vieles, und es bleibt uns die Pflicht, den Mann und sein Werk in Ehren zu halten.

F. J. Peters.



Homiletik.

1, Geschichte und Theorie.

Korn, Adolf, Tauler als Redner. (Forschungen und Funde, herausg. von Jostes und Hübner, H. 21.) 175 S. Aschendorff, Münster 1928.

Es ist immer erfreulich, wenn katholische Forscher sich mit den deutschen Predigern des Mittelalters, speziell mit den Predigern der Mystik beschäftigen. Allzulange haben wir diese Arbeit den Protestanten überlassen. Aber die drei Großen: Tauler, Seuse und Eckehart sind alles andere, als Vorläufer der Reformation, sie fußen in ihrem Leben und Wirken auf urkatholischem Boden. Auch Eckeharts Prozeß beeinträchtigt das nicht. Deshalb begrüßen wir auch die vorliegende Arbeit, deren Lektüre zwar nicht ganz leicht ist, weil der Text der Predigten fehlt und man genötigt ist, bei vielen Hinweisen eine andere Ausgabe der Predigten, etwa die von Lehmann (Diederichs, Jena 1913), zu Hilfe zu nehmen. Aber das Studium der Schrift lohnt sich wirklich. Sie untersucht die Übertragung der Regeln und Formen der Rhetorik auf die Predigt an der Hand des Taulerschen echten Predigtgutes und wird dadurch zum gut erläuterten Abriß der für die Predigt verwendbaren rhetorischen Kunst. Hoffentlich beschenkt uns der fleißige und kundige Verfasser mit einer Gesamtausgabe der Predigten des Meisters Johannes Tauler, denn die Lehmannsche Ausgabe ist von einem Standpunkte gearbeitet, der uns Katholiken nicht befriedigen kann. Wir möchten die auf S. 67 wiedergegebene, interessante Stelle aus Pr. 33 hier anführen (die Predigt ist gehalten im Kloster St. Gertrud in Köln, welches dort stand, wo heute die Gebäude der Kölnischen Volkszeitung sich befinden): „Es ist eine gute gewohnheit zu Kölle das man gerne das heilige sacramente emphohet.“

Donders, Adolf, Meister der Predigt aus dem 19. und 20. Jahrhundert. Ein homiletisches Lesebuch. 2., vermehrte Auflage. 528 S. Regensbergsche Buchhandlung. Münster 1928.

Seit einigen Jahren hat Prof. Donders in homiletischen Zeitschriften Porträtstudien von Kanzelfürsten im Stile geistvoller Essays veröffentlicht. Er hat dieselben erweitert und zusammengefaßt in dem schönen Buche: Meister der Predigt, welches in zweiter Auflage erschienen ist. Darin findet man die bedeutendsten Prediger des 19. und angehenden 20. Jahrhunderts mit Beispielen ihrer Kanzelberedsamkeit nebst einer kurzen, aber anschaulichen biographischen Skizze. Die Beispiele sind so gewählt, daß die einzelnen Arten und Teile der geistlichen Rede zu Wort kommen. Ein lehrreiches Buch nach mancher Richtung hin! Es zeigt die großen Vorbilder, an denen wir uns bilden sollen, deren Werke uns Lehrmeister sind, und ist dadurch wertvoll für die persönliche homiletische Fortbildung. Jedem von uns, der diese stolze Ahnengalerie katholischer Kanzelfürsten aufmerksam betrachtet, wird das Buch zum Ansporn, seine ganze Kraft und Liebe der erhabenen Aufgabe des kirchlichen Lehramtes zu widmen, um ein klein wenig dieser großen Führer würdig zu werden. Das 19. Jahrhundert hat wahrlich keine schlechte homiletische Ernte hinterlassen, es wäre eine dankbare Aufgabe, die Entwicklung der katholischen Kanzelberedsamkeit in dieser Zeit nach ihren treibenden Kräften und Grundideen, in ihrem Verhältnis zu den herrschenden Zeitströmungen aufzuzeigen. Es sind da große Entwicklungslinien zu beobachten, die schließlich alle zusammengefaßt werden von dem genialen Geiste Kepplers, dessen Bedeutung erst erkannt wird, wenn wir mehr Abstand von ihm gewonnen haben. Auch hier ist die Geschichte der Vergangenheit die Lehrmeisterin der Zukunft.

2. Schrift-Predigten.

Sommers, Paul, Joseph, Jakobs Sohn, ein Jugendvorbild aus alter Zeit. Predigten und Vorträge für die heranwachsende Jugend. 127 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1928.

Ein Musterbeispiel, wie man einen geschlossenen Abschnitt des Alten Testamentes zur wirklichen Schriftpredigt verwertet, die voll kräftiger Motive für die Menschen von heute ist. Geschickt ist in die Predigten Geschichtliches und Kulturgeschichtliches aus dem alten Ägypten verwoben, dadurch wird die biblische Handlung trefflich illustriert. In der Anwendung des alttestamentlichen Lebensbildes weiß der Verfasser die Jugend unserer Zeit durch seine große Erfahrung als Jugenderzieher ausgezeichnet zu packen. Wir empfehlen das Büchlein z. B. für einen Einkehrsonntag von Jünglingskongregationen.

**Dürr, Lorenz, Alttestamentliche Parallelen zu den einzelnen Sonntagsevangeli-
en.** 178 S. Germania, Berlin 1928.

Ein durchaus originelles, für die Schriftpredigt brauchbares Hilfsbuch. Es bietet zu jeder Sonntagsperikope einen passenden Abschnitt aus dem Alten Testament nebst ausführlicher, für die homiletische Verwendung geeigneter Erklärung, dazu einen Psalm, der zu den Grundgedanken der Perikope paßt und in der Predigt sich verwerten läßt. Das Buch gehört zu dem idealen System Fr. Tillmanns, der in seiner bekannten Perikopenerklärung auch weder Predigten noch Dispositionen bietet, aber dem Prediger für seine Vorbereitung die homiletischen Grundideen der Sonntagsperikope klar und anschaulich herauschält.

3. Sonntags-Predigten.

**Rieg, Benedikt, Predigten auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. 2. Bd.
Septuagesima bis 6. Sonntag nach Ostern.** 240 S. Bader, Rottenburg 1928.

Prälat Rieg war der Nachfolger des unvergeßlichen Stiegele als Regens des Rottenburger Priesterseminars. Auch seine homiletische Eigenart entspricht ganz dem Geiste seines verehrten Vorgängers. Mit Genuß und Freude liest man in dem Buche. Rieg liebt die plastische biblische Schilderung und versteht die Kunst, den Schrifttext zu entfalten und auszumünzen. Vielleicht sind die Predigten etwas zu lang für den heutigen Geschmack, was ihrer Brauchbarkeit aber keinen Eintrag tut.

Kaim, Emil, Sonntagspredigten, vierte Reihe. 360 S. Bader, Rottenburg 1928.

In der Vorrede zu dem obigen Buche erklärt der Verfasser, daß durch seine Berufung ins Rottenburger Domkapitel seine literarische Tätigkeit auf dem Gebiete der Homiletik ihren Abschluß gefunden habe. Man könnte das aufrichtig bedauern, jedenfalls darf Kaim mit Freude und Stolz auf seine Leistung zurückblicken. Sein Predigtwerk ist das gediegenste und bedeutendste der neueren Zeit. Es enthält vier Bände Predigten für die Sonntage, einen für Christustage, einen für Feste, je einen für Heiligenfeste und für die Fastenzeit. Er hat gearbeitet ganz im homiletischen Geiste seines großen Bischofs, dessen Kanzel in Cannstatt er viele Jahre geziert hat. Technisch leiden die vier Bände Sonntagspredigten an dem Mangel der Einheitlichkeit, man muß suchen, weil die einzelnen Bände nicht jeden Sonntag betreuen, aber der Inhalt wiegt ihn reichlich auf. Es sind Predigten geboten, die alle aus dem unerschöpflichen Reservoir des Gotteswortes schöpfen, die aus reicher seelsorglicher Erfahrung, aus echter Menschenkenntnis heraus entstanden sind. Darum sind sie auch als das reifste Werk aus Kepplers Schule zu bezeichnen.

4. Fasten-Predigten.

**Dubowy, Ernst, Der leidende Heiland, dein Führer zu wahren Glück. Fasten-
predigten, gehalten im Dom zu Breslau.** 130 S. Herder, Freiburg 1928.

Der Verfasser wird demnächst in den Theologischen Grundrissen von Herder eine Homiletik herausgeben, welche die modernen Forschungen auf dem Gebiete der Religionspsychologie und

Religionspädagogik für die Predigt verwertet. Die vorliegenden Predigten sind eine Probe aufs Exempel, und man darf sagen, daß sie eine gediegene Arbeit sind. Stellen sie auch an die Zuhörer durch Qualität und Quantität (18 Druckseiten für eine Predigt ist ja überaus reichlich!) die höchsten Anforderungen, so versteht der Verfasser es doch vorzüglich, die richtige Seelenstimmung in seinen Zuhörern hervorzurufen und ebenso gut, dieselbe zu praktischen Entschlüssen ausreifen zu lassen.

Baur, P. Chrysostomus, O. S. B., Die fünf Wunden der modernen Ehe und Familie. 77 S. Salesianer-Verlag, München 1928.

Der Verf. gibt in dem Büchlein die Vorträge wieder, die er in der Karwoche 1928 in der Ludwigskirche zu München gehalten hat. Sie behandeln die sittlichen Übelstände unserer Zeit und zeugen von großer Sachkenntnis. In ernster Sorge um die Zukunft unseres Volkes geht der Prediger mit den sittlichen Verfallserscheinungen schonungslos ins Gericht. Recht so! Nur drängte sich uns bei der Lektüre der Schrift mehrfach der Gedanke auf: Ist Kirche und Kanzel der richtige Ort, um solche Dinge wie Ehescheidung, Ehemißbrauch, Abtreibung in so drastischer Offenheit bloßzulegen? Daß die Predigt sie behandeln muß, versteht sich, aber die Heiligkeit des Ortes sowohl wie die des Gotteswortes zieht doch gewisse Grenzen gerade in der Behandlung dieser Dinge. Wir konnten uns des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Grenze hier und da überschritten wurde. Ist es nicht richtiger, solche Ausführungen in Versammlungen, sei es des Frauenbundes oder der Arbeitervereine, des Akademikerbundes und dergleichen zu halten? Es ist mißlich, auf der Kanzel von „Schweinen“ und von „Dirnen“ reden zu müssen.

5. Grab-Predigten.

Engel, Johannes, Heilandstrost. Licht- und Trostworte an christlichen Gräbern. 212 S. Aderholz, Breslau 1928.

Pfarrer Dr. Engel ist einer der fruchtbarsten Homileten unserer Zeit, der mit Meisterschaft speziell die Schriftpredigt bearbeitet. Um so mehr bedauern wir, in das Lob, welches an anderen Stellen dem obigen Büchlein gespendet worden ist, nicht uneingeschränkt einstimmen zu können. Wenn am Grabe eine Ansprache gehalten werden soll, dann können wir uns nicht gut denken, daß man von Statistik und chinesischen Kaisern, von Hannibal und Alexander, von Horaz und Cicero, von Sokrates, Plato oder dem Talmud reden wird, sondern von einem trostreichen Schrifttext. Gewiß sind auch diese in dem Büchlein zu finden und darum verdient es, als Informationsquelle empfohlen zu werden. Die Grabrede ist nicht in allen Diözesen Sitte. Wir dürfen in diesem Zusammenhang an die grundlegende Arbeit von Prof. Aug. Brandt auf dem 2. Homiletischen Kursus zu Ravensburg im Jahre 1913 erinnern (Vorträge, Bader. Rottenburg 1913, S. 101—138). Dort ist das ganze Material allseitig bearbeitet.

Johannes Honnef,

Soziales.

Meßner, Johannes, Sozialökonomik und Sozialethik. Studie zur Grundlegung einer systematischen Wirtschaftsethik (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Sozial- u. Wirtschaftswissenschaft, H. 1). Ferd. Schöningh, Paderborn. 77 S. 4 M.

Nicht um das dem Bereich des Lebens und der Praxis angehörende Problem des Verhältnisses von Volkswirtschaft und Sittlichkeit geht es in dieser scharfsinnigen und eindringenden Studie — etwa in der Art der kleinen Schrift von H. Pesch „Volkswirtschaft und Ethik“, oder zahlreicher Einzeluntersuchungen über die Erlaubtheit des Zinsnehmens, die Börsenmoral u. dgl.

Sondern zwei Wissenschaften werden hier einander gegenübergestellt: die Sozialökonomik, die den in gesellschaftlicher Form sich vollziehenden Wirtschaftsprozess rein kritisch erfassen und darstellen will, und die Sozialethik — hier im engeren Sinne der Wirtschaftsethik —, die sich die Aufgabe stellt, denselben Prozeß an sittlichen Normen nachzuprüfen und zu bewerten. Der Exkurs in die Wissenschaftslehre, den diese Fragestellung erforderte, macht insbesondere das 1. Kapitel, das in gedrängtester Kürze und als Auszug aus einer noch ungedruckten größeren Arbeit des Verf. Sinn und Tragweite der ökonomischen Theorie untersucht, zu einer nicht ganz leichten Lektüre. Weit zugänglicher, wenn auch gewiß nicht weniger tiefgründig und an Aufschlüssen reich werden den meisten Lesern die beiden folgenden Abschnitte erscheinen, die Stellung und Aufgaben der Sozialethik darlegen und die Folgerungen für das Verhältnis beider Wissenschaften ziehen, um so den Boden für eine künftige systematische Wirtschaftsethik vorzubereiten. Erkenntnistheoretisch auf Aristoteles fußend sieht M. in dem Wesenszusammenhang von Logos und Ethos in allem Seienden die wurzelhafte Verbundenheit einer empirisch-theoretischen und einer normativ-praktischen Wissenschaft von der Sozialwirtschaft. Im gleichen Materialobjekt betrachtet die erstere, die Sozialökonomik, das tatsächliche Sein, die letztere, die Sozialethik, die richtige Ordnung des Seins, das Seinsollende. Eine Sozialethik würde also ihrer Aufgabe nicht gerecht, wenn sie gänzlich im Praktischen aufginge; ebensowenig aber, wenn sie, rein spekulative Erkenntnisziele verfolgend, dem Leben und seinen Fragen sich entzöge (28 f.). Ihre Normen müssen allgemeingültig und überzeitlich genug sein, um sie vor schwächlichem und haltlosem Relativismus zu behüten. Sie muß sich aber auch nicht weniger bewußt bleiben, daß sie stets historisch gewordene und zeitgebundene, konkrete Gestaltungen des Wirtschaftslebens vor sich hat, deren Formen sie nicht unbesehen verabsolutieren und ohne weiteres kanonisieren und in für immer gültigen Idealtypen verewigen darf. Ihre Einstellung soll und darf kritisch sein, aber nicht, um in dieser Kritik stecken zu bleiben, sondern um von hier aus auch zu positiver Wegweisung fortzuschreiten (30 f.). Das gegenseitige Verhältnis von Sozialökonomik und Sozialethik wird alsdann im 3. Abschnitt in folgenden beiden Thesen formuliert: „Sozialökonomik und Sozialethik können, wenn sie ihren Bereich methodisch richtig verstehen, nicht kollidieren.“ Weder ist der vielberufene berühmte „homo oeconomicus“, richtig verstanden, in seinem Wesen schon ein notwendig antiethisches Gebilde, noch schließt die Anerkennung ökonomischer Gesetze die Mitwirkung des freien sittlichen Wollens und wirtschaftlichen Handelns aus. Vielmehr ist 2. die Sozialökonomik für die Ethik der heutigen Sozialwirtschaft eine unentbehrliche Hilfswissenschaft, „wenn die Ethik ihrer wissenschaftlichen Aufgabe gerecht werden und zu einem einheitlich geschlossenen System kommen will, in dem alle Fragen in ihrem innern Zusammenhang erfaßt werden.“

M.s scharfsinnige Durchleuchtung dieser Zusammenhänge, deren Ergebnisse leider hier nicht im einzelnen gewürdigt werden können, wird für alle weiteren Arbeiten an einer katholischen Wirtschaftsethik, zu denen hoffentlich er selbst an erster Stelle Kraft und Muße findet, von bleibender Bedeutung sein.

Müller, Franz, Franz Hitze und sein Werk. Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg-Berlin-Leipzig 1928. 209 S. u. 5 Abbildungen. Geb. 7,50 M.

Brauer, Theodor, Ketteler, der deutsche Bischof und Sozialreformer. Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg-Berlin-Leipzig. 140 S. Geb. 4,80 M.

Diese beiden Biographien, die nicht nur im gleichen Verlag erschienen, sondern auch der Feder zweier in der wissenschaftlich-akademischen Arbeit enge miteinander verbundener Gelehrten entstammen und eine gewisse geistige Verwandtschaft deutlich erkennen lassen, verdienen eine weit eingehendere Würdigung, als sie ihnen aus Raumgründen an dieser Stelle zuteil werden kann. Einmal wegen der überragenden Bedeutung der beiden Männer, deren Leben und Werk hier mit ebenso tiefgründigem Wissen um die Wege und Wandlungen der deutschen Politik und Sozialpolitik während der letzten beiden Menschenalter, wie liebevoller Anteil-

nahme an ihrem Werden und ihren Schicksalen gezeichnet wird. Sodann aber und vor allem wegen der neuartigen Beleuchtung, in die hier aus der Gedanken- und Stimmungswelt der Nachkriegszeit heraus die große Zeit des sozialen Katholizismus in Deutschland von den Märztagen des Jahres 1848 bis zum Ausbruche des Weltkrieges überhaupt hineingerückt erscheint.

Weitaus am stärksten tritt diese Einstellung und Betrachtungsweise in der Hitze-Biographie Müllers hervor. Dieses „schlichte Lebensbild“, wie der Verf. sich im Vorwort bescheiden ausdrückt, für dessen Entwurf „keine andere Verfahrungsweise maßgebend war, als die chronologische“, ist tatsächlich mit verhaltenen Spannungen geladen, und im Grunde — wenn auch in der vornehmsten Form und mit voller Anerkennung der hervorragenden Verdienste Hitzes und seines lautersten Wollens — nichts mehr und nichts weniger als eine Abrechnung der neuen Generation der Nachkriegszeit mit der älteren der 70er, 80er und 90er Jahre, ihrem sozialen Wollen und Wirken, ihrem sozialen Programm und ihren sozialen Organisationen und Einrichtungen. Was sich hier abrollt, ist der Lebensgang eines Mannes — ich muß der Kürze halber schon in etwas gröberen Strichen nachzeichnen —, der einst in seiner Jugend, den höchsten Zielen zugewandt, zum Kampfe um eine Neuordnung der Gesellschaft auf christlicher Grundlage auszog, um dann in der Folge immer mehr der Zwiespältigkeit seiner eignen Anlage und äußerem Druck zu erliegen, die Ideale seiner Jugend dem Streben nach näherliegenden Erfolgen zu opfern, seinen Frieden mit der neuen kapitalistischen Ordnung zu machen und vom steilen Pfad des Sozialreformers, wie die katholische Vergangenheit ihn gekannt hatte, auf die breite Straße des Sozialpolitikers herabzusteigen; der an den gewordenen Verhältnissen selbst nicht mehr zu rütteln wagt, sondern sich mit der Ausbesserung ihrer Schäden resigniert und in einem Realismus, der nicht weniger bedenklich war, als der oft allzu wirklichkeitsfremde Idealismus der reaktionären Romantik, beschied.

Das alles wird mit völliger Unzweideutigkeit nicht nur von Hitze persönlich gesagt, dem die ursprüngliche Neugliederung und Umformung der Gesellschaft immer mehr zur bloßen Arbeiterfrage sich verengte (108); der „von Prinzipien und sittlichen Triebkräften immer weniger sprach“ (110); metaphysische Grundlegung, theoretische Spekulation, Anschluß an die katholisch-soziale Überlieferung gelegentlich fast ganz vermissen läßt; mit der früheren Art und Weise christlicher Sozialreformer, von der Religion auszugehen, in seiner „Arbeiterfrage“ bricht (140). Sondern vom gleichen Boden aus wird auch das „neue Zentrum“ beurteilt, das, nicht zuletzt unter dem Einfluß Hitzes, auf dieselbe Bahn opportunistischer Gegenwartspolitik einbog, infolgedessen die Anzeichen „eines ideellen Leerlaufes und Substanzverlustes“ (126) immer deutlicher erkennen ließ und eine Politik mitmachte, deren Metaphysik „zuweilen die zu sein schien, keine Metaphysik mehr zu haben“ (151). Im gleichen Lichte erscheint ferner der Volksverein unter der Führung M.Glabachs (132), der Streit zwischen den Gewerkschaften und Fachabteilungen u. a. m.

Begreiflich, daß hier deshalb auch die Kritik des M.'schen Buches vor allem eingesetzt hat. Ich verweise nur auf die Besprechung von Aug. Pieper (Literar. Blätter der „Köln. Volksztg.“ 1928, Nr. 169) und von Franz Klein („Abendland“, 4. Jahrg., Nov. 1928, S. 61 f.). Beide sehen m. E. völlig richtig, daß in dieser Darstellung M.'s eine im Denken und Urteilen, Schauen und Fühlen völlig neue Gegenwart in eine Vergangenheit hineinprojiziert und als Maßstab zu ihrer Beurteilung an eine Zeit herangetragen wird, die eben in vielen Dingen noch ein anderes Weltbild hatte, als wir nach dem ungeheuren Erleben des letzten halben Menschenalters. Betonen ebenso richtig, daß dieses Verfahren, so sehr Wissen und Geist anzuerkennen sind, mit denen M. es handhabt, doch die große Gefahr einer abermaligen durchaus einseitigen und zeitgebundenen Betrachtung einschließt und einer gerechten Bewertung der damals offenbar nach bestem Wissen und Gewissen geleisteten Arbeit allzu leicht die Wege verbaut. Deuten endlich ebenso zutreffend an, daß auch, objektiv betrachtet, das radikale Hindrängen zum Grundsätzlichen und Idealen, wie die neuere Zeit in manchen ihrer Richtungen es liebt, ebenso sehr Gefahr läuft, aus Unterschätzung der geduldigen, auf den Augenblick hinggerichteten

Kleinarbeit auf die Dauer praktisch erfolglos zu bleiben, wie die ältere Generation vielleicht, das sei gerne zugestanden, an ihrer Überschätzung zuviel getan und so in einen gewissen Relativismus sich verloren hat. Dagegen erscheint es mir zu enge, für diese Wandlungen des Urteils einseitig die Jugend verantwortlich zu machen. Ich glaube, es würde sich nachweisen lassen, daß fast alle gesellschaftlichen, politischen und sozialen Ideen der Nachkriegszeit in ihrer Wurzel tatsächlich alle schon viel älter sind, auch schon alle auf dem Wege waren. Aber noch war die Zeit für sie nicht reif. Es bedurfte der gewaltigen Erweiterung des politischen Gesichtskreises, Befreiung des sozialen Denkens von manchen Hemmungen, Erlösung aus so mancher Verkrampfung, in die gerade wir Deutsche im letzten halben Jahrhundert hineingeraten waren, um dem Neuen die Bahn freizumachen. Dessen sollen und dürfen wir uns freuen, ohne daß wir deshalb gegen die Väter ungerecht zu werden brauchen. Verstehe ich M. recht, so hat ihm auch nichts ferner gelegen, und nur der Wahrheit hat er auf seine Weise dienen wollen.

Irre ich nicht, so verdankt ähnlichen Absichten auch Brauers Ketteler-Buch seine Anziehungskraft. Fragt man sich erstaunt, wie es möglich war, nach so manchen guten Biographien des großen Bischofs nochmals und in so neuartiger Weise über ihn zu schreiben, so ist die Antwort wohl auch hier darin zu suchen, daß mit feinstem Verständnis in Kettelers Leben und Denken Ideen aufgedeckt werden, deren Bedeutung und Fruchtbarkeit uns, 50 Jahre nach seinem Tode, erst eine neue Zeit wieder erschlossen hat. S.



Die Karfreitagsmesse und der Ritus der Commixtio.

Von Universitätsprofessor Dr. Franz J. Peters in Bonn.

Unsere Missa Praesanctificationum am Karfreitag hat sich aus einer einfachen Kommunionfeier entwickelt, zu der ursprünglich die Eucharistie vom vorhergehenden Tage sub specie panis et vini aufbewahrt wurde. Das Gelasianische Sakramentar bemerkt zum Gründonnerstag kurz: „Reservant de ipso sacrificio in crastinum, unde communicent“, und am Karfreitag, nach Beendigung der großen Fürbitten, bestimmt es: „Ingrediuntur diaconi cum corpore et sanguinis (sic!) Domini, quod ante die remansit: et ponunt super altare. Et venit sacerdos ante altare adorans crucem Domini et osculans. Et dicit *Oremus*. Et sequitur *Praeceptis salutaribus moniti* et oratio Dominica. Inde *Libera nos Domine quaesumus*. Haec omnia expleta adorant omnes sanctam crucem et communicant¹.“ Bald ging man aber davon ab, die species vini für den Karfreitag aufzubewahren. Der schlichte Ritus der Kommunion erhielt in der Folge durch Einfügung von Gebeten und Zeremonien aus dem Ordinarium Missae die Form einer abgekürzten Meßfeier.

In dem ersten von Mabillon herausgegebenen Ordo Romanus, der wohl zur Zeit Gregors d. Gr. entstanden ist², wird zuerst der Ritus der Commixtio am Karfreitag erwähnt. Während der Adoratio Crucis gehen zwei Presbyter zu dem Sekretarium, wo die heilige Hostie aufbewahrt ist, und legen sie auf die Patene. Dann füllen sie einen Kelch mit Wein und bringen Patene und Kelch zum Altar. Nach Rezitation des Pater noster bereitet der Pontifex die Kommunion vor: „Sumit de Sancta et ponit in calicem nihil dicens, et communicant omnes cum silentio³.“ Der Ordo XIV aus dem 14. Jahrhundert hat dazu aus dem Oblationsteil der feierlichen Messe herübergenommen: die Bereitung des Kelches mit Wein und Wasser, die Inzensation der Hostie und des Kelches (pontifex ut mos est, utrumque adoleat) und die Gebete „In spiritu humilitatis“ und „Orate fratres“⁴. In manchen Kirchen begnügte man sich hiermit nicht. So lesen wir in dem Liber ordinarius des Kölner Stiftes St. Aposteln aus dem 13. Jahrhundert, daß der Dechant zuerst die hostia praesanctificata zum Altar bringt und den Kelch bereitet, „et tunc descendet idem decanus celebrans dicendo *Confiteor* ...

¹ H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary. Oxford 1894, 72 u. 77.

² J. Kösters, Studien zu Mabillons Römischen Ordines. Münster 1905, 15.

³ Migne PL 78, 954.

⁴ Migne PL 78, 1217.

Et post lavet manus. Medio autem tempore cantabit chorus antiphonam *Dum fabricator mundi* cum versu *O admirabile*⁵. Antiphona finita celebrans inclinet se devote corpori Christi et dicet *In spiritu humilitatis*⁶.“ Die gleiche Anordnung weist der Ordinarius Missarum secundum maiorem ecclesiam Coloniensem auf, der dem Missale Coloniense von 1520 vorgedruckt ist, und (in den Rubriken des Karfreitags) alle vor dem Tridentinum gedruckten Kölner Meßbücher von 1481 an. Eine mehr an den römischen Meßritus angeschlossene Reihenfolge der einzelnen Teile sieht das Directorium chori der Stiftskirche Unsere Liebe Frau zu Maastricht aus dem 15. Jahrhundert vor, indem es die Präsanctifikatenmesse mit dem Confiteor beginnen läßt. Hierauf erst wird die Hostie zum Altar gebracht und der Kelch bereitet. Zum Eingießen von Wein und Wasser ist eine Begleitformel „Fiat haec commixtio vini et aquae“ und das Gebet „Deus, qui humanae substantiae“ angegeben⁷. Andere Kirchen wenden sich jedoch gegen den Gebrauch des Confiteor bei der Karfreitagsmesse. Ein Pariser Missale von 1557 vermerkt: „Omissa confessione consueta sacerdos cum ministris ad altare accedit“⁸. Allgemein kamen dazu noch einige Kommuniongebete in Aufnahme, wie sie das römische Missale auch heute angibt.

II.

Welche Wirkung hat die Vermischung der konsekrierten Partikel mit dem nichtkonsekrierten Wein am Karfreitag? Dieser Frage hat *Michael Andrieu*, Professor der katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg, eine ausgezeichnete liturgiegeschichtliche Studie gewidmet, die ganz überraschende Ergebnisse zutage fördert⁹. Die wesentlichen Züge sollen hier zur Darstellung kommen und mit weiterem Material aus deutschen Gebieten belegt werden.

Amalarius von Metz († um 850) erklärt von dem Mischungsritus des Karfreitags: „Sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum panem.“ Sein liturgisches Werk „De ecclesiasticis officiis“¹⁰, in dessen erster Fassung die angeführten Worte stehen, erlangte im Mittelalter tiefeinschneidende Bedeutung, und so kann es nicht wundernehmen, daß dieser Satz ungezählte Male abge-

⁵ Text im Liber antiphonarius S. Gregorii M. Migne PL 78, 676. Auch in Augsburg sang man sie. Vgl. *F. A. Hoeynck*, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg. 1889, 215.

⁶ Kölner Stadtarchiv, Geistliche Abteilung, Nr. 23, 132.

⁷ MS der Kgl. Bibliothek im Haag 71, A. 13, p. 41 v.

⁸ Missale ad usum Romanum. Parisiis apud Hieron. de Marnef. 1557.

⁹ Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge. Paris 1924. Ausführliche Inhaltsangabe in *O. Casel*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster i. W. Bd. III (1923), 198—201; Bd. IV (1924), 317—321. Vgl. *F. Cabrol*, „Immixtio“ im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris 1926. Tome VII, 311—323.

¹⁰ Lib. I, cap. 15, in der ursprünglichen Fassung abgedruckt bei *Melchior Hittorp*, De divinis catholicae ecclesiae officiis. Coloniae 1568, p. 594.

schrieben wurde und uns in Missalien, Pontifikalien, Ordinarien und ähnlichen Büchern vom 9. bis zum 16. Jahrhundert begegnet. Von Kölner Quellen seien beispielsweise notiert: *Pontificale ecclesiae Coloniensis saec. XII.*: „Sumit de Sancta et imponit in calicem nichil dicens, nisi forte aliquid secrete dicere voluerit, quasi *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Pax Domini* non dicitur, quia non sequuntur oscula circumstantium. Sanctificatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem, et communicant omnes cum silentio¹¹.“ Da die Worte in den in Deutschland weit verbreiteten *Ordo Romanus* Eingang gefunden hatten¹², stoßen wir auch darauf in der *Explicatio Ordinis Romani* der Kölner Dombibliothek aus dem 12. Jahrhundert¹³. Ein späterer *Ordinarius missae* aus St. Aposteln in Köln sagt kurz: „Tunc fundat in calicem vinum et aquam, quae consecrantur de corpore Christi¹⁴.“ Bis 1801 gehörte das Bistum Lüttich zur Kölner Kirchenprovinz. Das *Directorium antiquissimae et insignis ecclesiae b. Mariae Traiectensis Leodiensis dioecesis saec. XV.* schreibt: „Ponat partem corporis in calicem nichil dicens, quia vinum non consecratum sanctificatur per panem sanctificatum. Postea dicat *Domine Jesu Christe fili Dei. Dehinc sumat Corpus Christi. Deinde dicat Corpus Domini. Hinc sumat Sanguinem et dicat Sanguis Domini nostri*¹⁵.“ Zeugnisse aus Italien, Spanien, Frankreich, Deutschland, den Niederlanden, England, Skandinavien und aus orientalischen Liturgien lassen die Verbreitung dieser Auffassung erkennen¹⁶.

Amalarius war kein großer Theologe. Einzelne seiner Lehren, wie die Annahme eines dreifachen Leibes Christi, wurden auf der Synode zu Quierzy im Jahre 838 zurückgewiesen¹⁷. Jedoch zeigt sich bis zum 12. Jahrhundert gegen seine Behauptung von der Konsekration des Weines durch einen Teil der konsekrierten Hostie kein Widerspruch. Daraus darf man noch nicht schließen, daß die amalارية Formel in der Kirche überall geglaubt worden sei. Zahlreiche liturgische Bücher geben gleich dem *Ordo Romanus I.* nicht die Erklärung, daß der Wein durch die Partikel der Hostie konsekriert werde, und man ist nicht berechtigt, für sie den Glauben an die *consecratio per contactum* vorzusetzen. Im 12. Jahrhundert wird der Ausbau der Sakramententheologie wesentlich gefördert und die Lehre allgemein angenommen, daß eine Konsekration nur durch das Aussprechen der Einsetzungsworte Christi möglich sei. Trotzdem verschwindet die amalارية Erklärung nur langsam aus den liturgischen Büchern;

¹¹ Dombibliothek, Cod. 140, fo. 76 v.

¹² Andrieu, a. a. O. 59 ff. Vgl. auch Migne PL 78, 893, Nr. XII.

¹³ Cod. 153, fo. 14.

¹⁴ Kölner Stadtarchiv, Geistliche Abteilung, Nr. 24, fo. 114 v.

¹⁵ Kgl. Bibliothek im Haag 71, A. 13, fo. 41 v.

¹⁶ Es sei noch verwiesen auf: Wolfgang Lazius, *Fragmenta quaedam Caroli Magni*. Antverpiae 1560, 184. F. A. Hoeynck, a. a. O. 215. R. Stapper, *Die Feier des Kirchenjahres an der Kathedrale von Münster im hohen Mittelalter*. Münster i. W. 1916, 84.

¹⁷ C. J. v. Hefele, *Konziliengeschichte*. 2. Aufl. 1879, Bd. IV, 87 u. 97.

diese wurden eben noch oft rein mechanisch, ohne Korrektur nachgeschrieben. Wo die neugewonnene Klarheit in den kirchlichen Hand- und Druckschriften zur Geltung kommt, nimmt sie verschiedenartige Gestalt an.

Eine Gruppe von Liturgen erhebt formell Einspruch gegen eine consecratio per contactum. Ein solcher Protest ist z. B. in dem mittelalterlichen Liber ordinarius des St.-Aposteln-Stiftes zu Köln nachgetragen. Hinter den Worten „Tunc mittet more solito partem in calicem“ ist das „Sanctificatur“ Amalars forttradiert und darunter bemerkt: „Non debet dici *Fiat haec commixtio*, quia in calice sub speciebus vini non est sanguis Christi, ex quo super vinum non proferuntur verba consecrationis¹⁸.“ Ebenso steht im Missale Coloniense 1520 unter den Accidentia missae Nr. VII der Satz: „Non est . . . consecratum vinum per immissionem partis hostiae consecratae, quod facit ecclesia feria sexta ante pascha¹⁹.“

Eine andere Gruppe liturgischer Bücher konserviert die amalarische Erklärung, versieht sie aber mit einer korrigierenden Umdeutung. Dahin gehören z. B. die gedruckten Kölner Missalien von 1494 und 1509. Sie geben folgende Belehrung: „... immittendo tertiam particulam hostiae in calicem nichil plus ibidem dicens. Sanctificatur enim vinum et aqua per corpus Domini consecratum . . . Hodie nulla dicitur oratio in qua mencio fit de sanguine Christi, quia sanguis hodie non consecratur, ex quo verba consecrationis in officio hodierno non proferuntur, quamvis per immissionem particulae corporis Christi in calicem vinum et aqua non consecrata sanctificantur, non consecrantur.“ Diese Unterscheidung von sanctificare und consecrare ist, wie Andrieu ausführlich nachgewiesen hat, zur Zeit Amalars und im ganzen frühen Mittelalter unbekannt; sie wurde nachträglich eingeführt, um den vielverbreiteten Satz in einem rechtgläubigen Sinne festzuhalten²⁰.

Eine dritte Gruppe von liturgischen Redaktoren läßt bei der Karfreitagskommunion unbedenklich Gebete zu, die sich auf das heilige Blut beziehen, und begründet sie mit einem Gedanken, der erst der ausgebauten Sakramententheologie angehört. Der Ordinarius Divinorum . . . de observantia Bursfeldensi gibt an: „Dicit inclinatus orationem solitam *Domine Jesu Christe* et nichil haesitans in verbis his *corpus et sanguinem*, quia revera ibidem corpus Domini cum non sine sanguine est in specie panis: iuxta illud *Caro cibus, sanguis potus, manet tamen Christus totus sub utraque specie*²¹.“ Die gleiche Erklärung bringen in den Karfreitagsrubriken das Missale S. Benedicti de observantia per partem Germaniae superioris et inferioris (Paris 1534), das handgeschriebene Missale des

¹⁸ Kölner Stadtarchiv, Geistliche Abteilung, Nr. 23, 132.

¹⁹ Andere Missalien mit dieser Rubrik macht Andrieu namhaft, a. a. O. 57 f.

²⁰ Andrieu, a. a. O. 187 u. 37—41.

²¹ Gedruckt o. J., mit Schöfferscher Type, frühestens 1510 (Exemplar der Kölner Stadtbibliothek), Kap. 37.

Henricus captivus in Groß-St.-Martin in Köln vom Jahre 1501 und ein Missale der Abtei M.Glabach von 1481²².

III.

Woraus ist die Theorie Amalars von einer *Consecratio per contactum* zu verstehen? Die Praxis der *Commixtio* am Karfreitag hat ihre Parallelen in alten Formen der Laienkommunion während der Messe und in der Krankenkommunion.

Solange die Christen noch gering an Zahl waren, bereitete die Kommunion der Gemeinde auch unter der Gestalt des Weines keine Schwierigkeiten. Mit dem Anwachsen der Kommunikantenziffer reichte aber der Meßkelch nicht mehr für alle hin. Nun hielt man in Rom an dem Grundsatz fest, nur ein Kelch dürfe auf dem Altar stehen; nur über diesen wurden die Konsekrationsworte gesprochen. Als der hl. Bonifatius sich bei Gregor II. wegen dieses Punktes nach dem Brauch und der Lehre der apostolischen Kirche zu Rom erkundigte, antwortete ihm der Papst: „Bei der Meßfeier ist auf das zu achten, was Christus seinen Jüngern mitgeteilt hat. Er nahm den Kelch und sprach: ‚Dieses ist der Kelch des Neuen Bundes in meinem Blute; tut dies, so oft ihr ihn empfanget.‘ Damit steht es nicht in Einklang, zur Meßfeier zwei oder drei Kelche auf den Altar zu setzen“ (Ep. 14, ad Bonifatium). Die römischen Ordines unterscheiden daher zwischen dem Meßkelch (*calix*) und anderen Gefäßen (*scyphi*), in welche die Weinoblation der Gläubigen gegossen wurde. Aus dem Meßkelch kommunizierten der Papst und nach ihm einige hohe Würdenträger. Den Laien wurde der „*Scyphus*“ gereicht, in den ein wenig von dem konsekrierten Wein des Meßkelches gemischt war. Der *Ordo Romanus* III. hängt auch an die Aufzeichnung dieses rituellen Formulars die bekannte amalarische Erklärung an: „*Ipse pontifex confirmatur ab archidiacono in calice sancto, de quo parum refundit archidiaconus in maiorem calicem, sive in scyphum, quem tenet acolythus, ut ex eodem sacro vase confirmetur populus, quia vinum, etiam non consecratum sed sanguine Domini commistum, sanctificatur per omnem modum*²³.“ Ein anderes Auskunftsmittel wurde mancherorts bis ins 15. Jahrhundert angewandt. Der Diakon reichte der kommunizierenden Gemeinde den nämlichen Kelch, dessen sich der Zelebrant zur Messe bediente. Jedoch schritt ihm dabei ein Subdiakon mit einem Gefäß Wein zur Seite; bevor der Kelch leer war, füllte dieser ihn wieder mit dem nicht-konsekrierten Wein, bis alle davon getrunken hatten. Papst Innozenz III. hatte von solcher Praxis Kenntnis, lehnte sie aber in seinem Werke „*De sacro altaris mysterio*“ ab: „*Quidam autem voluerunt astruere quod, sicut aqua pura per aquae benedictae contactum efficitur benedicta, sic vinum per sacramenti contactum efficitur consecratum et transit in sanguinem. Quorum assertioni*

²² Dieses letzte ist ein Inkunabeldruck im Kölner Stadtarchiv. — Andrieu zitiert gleichfalls eine Reihe von Benediktinermisssalien für diese Auslegung, a. a. O. 179.

²³ Migne PL 78, 982.

ratio minime suffragatur“ (Lib. IV, c. 31). Die Theologie hatte inzwischen über diese Dinge Licht verbreitet und klare Entscheidungen gegeben.

Noch näher berühren sich einzelne Formen der Krankenkommunion mit der Karfreitagsliturgie. Hierüber sind neben den liturgischen besonders die hagiographischen Texte aufschlußreich²⁴. Im frühen Mittelalter wurde auch den Kranken der Regel nach die Wegzehrung unter beiden Gestalten gespendet. Im Anschluß an die Messe brachte der Priester sie zu ihnen. Selten wohl ist die Messe im Krankenzimmer selbst gefeiert worden; immerhin enthalten einige Sakramentarien eine Missa pro infirmo in domo. Die liturgischen Quellen geben entweder für die Darreichung jeder Gestalt eine besondere Spendeformel, wie sie der Priester bei seiner Kommunion während der Messe gebraucht, oder sie haben das gemeinsame Gebet: „Corpus et Sanguis Domini nostri etc.“ Zur Vereinfachung des Verzehrganges griff man zur *intinctio hostiae*. Am Altare wurde die zur Krankenprovisur bestimmte Hostie in das heilige Blut eingetaucht oder wenigstens damit besprengt. Der dazu passende Begleitspruch der Ausspendung lautete: „Corpus Domini nostri Jesu Christi sanguine suo intinctum custodiat etc.“ Indessen war dieser Art und Weise der Krankenkommunion im Abendland keine weite Verbreitung beschieden; im Orient ist sie die Regel. Auch sie konnte ja nur im Anschluß an die heilige Messe vorgenommen werden; denn für unvorhergesehene Fälle lassen sich solche „*hostiae sanguine Domini tinctae*“ nicht aufbewahren. So ging man dazu über, die heilige Hostie erst im Krankenzimmer, und zwar in nichtkonsekrierten Wein einzutauchen. Auch dieser „*intinctio*“ wurde zeitweilig konsekratorische Wirkung beigelegt, z. B. im *Ordo Romanus X.*, einem Vorläufer des *Pontificale Romanum* aus dem 13. Jahrhundert: „*Tunc tradat ei sacerdos Eucharistiam dominici corporis intincti vino, et vinum tali intinctione sanctificatur, in Christi sanguinem transmutatur*“²⁵. Bei Überarbeitungen im 14. Jahrhundert wurde diese theologisch unhaltbare Angabe ausgemerzt²⁶.

Der Gang der Entwicklung, die auch dogmenhistorisch interessant ist, liegt in den Hauptzügen klar zutage. Die Kommunion unter beiden Gestalten bereitete mit der Zeit Schwierigkeiten. In dem Verlangen, am Hergebrachten möglichst festzuhalten, nahm man auf dem Wege der Praxis, nicht infolge theologischer Spekulation, verschiedene Riten auf, die eine zweigestaltige Kommunion weiter zu führen schienen. Damit war der Boden bereitet für die Theorie einer *consecratio per contactum*; man hielt sie für geeignet, die neuen Bräuche zu rechtfertigen. Als aber die scholastischen Theologen an die gründliche Untersuchung des Problems herangingen, kamen sie zu der Überzeugung, daß diese Auffassung irrig sei; sie geriet dann allmählich in Vergessenheit. Faktisch haben demnach die Laien längst vor dem 12. Jahrhundert, auch wenn sie den Kelch

²⁴ Andrieu, a. a. O. Kap. I, 5—19.

²⁵ Migne PL 78, 1022.

²⁶ Andrieu, a. a. O. Kap. V, 114—152.

empfangen, nicht mehr unter beiden Gestalten kommuniziert. Die reifere Erkenntnis der scholastischen Theologie mag mit dazu beigetragen haben, daß man seit dem 12. Jahrhundert auf den Kelch verzichtete.

IV.

Hängt auch die Formel der römischen Meßliturgie „*Haec commixtio et consecratio*“ irgendwie mit der Annahme einer Konsekration durch Vermischung zusammen? *Andrieu* hat sich nicht die Aufgabe gestellt, diese Frage zu untersuchen, doch ist es nicht ohne Reiz nachzuprüfen, wie sich die von ihm befragten Zeugen der mittelalterlichen Liturgie im Abendlande dazu stellen.

Im gelasianischen und gregorianischen Sakramentar findet sich das in Rede stehende Gebet noch nicht. Dagegen führt es der *Ordo Romanus I.* bei der Pontifikalmesse des Papstes an. Der Passus lautet: „*Expleta confractioe diaconus minor, levata de subdiacono patena, defert ad sedem, ut communicet pontifex. Qui dum communicaverit, de ipsa Sancta, qua momorderat, ponit in calicem in manus archidiaconi dicendo: Fiat commistio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen ... et confirmatur ab archidiacono*²⁷.“ Im *Ordo Romanus III.*, den man dem 9. oder 10. Jahrhundert zuweist, wird der genannte Ritus mitsamt der Gebetsformel vor das *Agnus Dei* verlegt²⁸, und diese Stelle ist ihm bis heute im *Missale Romanum* verblieben. Im Mittelalter begegnet uns die *Oration* in mancherlei verschiedenen Lesarten, z. B. „*Haec sacrosancta commixtio ...*“ „*Fiat unitio et consecratio ...*“ „*Commixtio corporis et sanguinis ...*“; die bemerkenswerteste Änderung besteht darin, daß in den liturgischen Büchern häufig das Wort „*consecratio*“ unterdrückt ist. Das *Stowe Missale* bewahrt in einer Interpolation aus dem 8. Jahrhundert die Fassung: „*Commixtio corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi sit nobis salus in vitam perpetuam. Amen*²⁹.“ Die vortridentinischen *Missaliendrucke* des Kölner Erzbistums haben eine etwas längere Form: „*Fiat haec commixtio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi omnibus nobis sumentibus salus mentis et corporis in vitam aeternam. Amen.*“ In den obengenannten *Benediktinermissalien* ist sie noch ausführlicher: „*Fiat haec commixtio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi mihi et omnibus sumentibus salus mentis et corporis et ad capessendam vitam aeternam praeparatio salutaris. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.*“

Bei der *Karfreitagsliturgie* ist die Stellung der mittelalterlichen Liturgen zum Mischungsgebet zwiespältig. Eine Reihe von Quellen des 13. bis 16. Jahrhunderts schreibt es ausdrücklich vor oder läßt es zu, und zwar deshalb, weil

²⁷ Migne PL 78, 946; besserer Text bei *Andrieu*, a. a. O. 11, Anm. 1. Ebenso *Ordo Rom.* II, Migne I. c. 975.

²⁸ Migne I. c. 981.

²⁹ G. F. Warner, *The Stowe Missal*. London 1915, II, 18.

durch die *commixtio* mit der konsekrierten Hostie eine *consecratio vini* stattfinde. Dabei verschlägt es nichts, ob im Eingang des Gebetes die *consecratio* eigens erwähnt ist oder nicht; entscheidend ist, daß der Inhalt des Kelches als *sanguis Christi* bezeichnet wird. Ein Pontifikale von Noyon enthält die präziseste Formulierung: „*Commixtio corporis et consecratio sanguinis Domini nostri Jesu Christi fiat . . .*“ Ein Ordinarius der Benediktinerabtei St. Evre in der Diözese Toul lehrt: „*Sanctificatur vinum per corpus Christi . . . cum dicitur: Fiat haec commixtio*³⁰.“ In einigen französischen Kirchen trat an die Stelle unserer Oration die noch viel prägnantere Formel: „*Per panem istum sanctificatum et consecratum sanctificatur et consecratur vinum istud non consecratum*³¹.“ Sehr bemerkenswert ist das Vorkommen des Mischungsgebetes bei der Krankenkommunion in einer englischen Quelle des 11. Jahrhunderts: „*Ponat sacrificium in vino sine aqua dicens: Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri . . .*“³².

Solchen Zeugnissen stehen andere nach dem 12. Jahrhundert entgegen, die das Gebet „*Haec commixtio*“ von der Karfreitagsliturgie ausschließen, zum Teil mit der Begründung, daß der Wein nicht konsekriert werde, das Blut Christi nicht im Kelche zugegen sei³³. Bestimmt erklärt das Würzburger Missale von 1481: „*Non dicat: Fiat haec commixtio corporis, quia sanguis ibi non est, nec hodie consecratur*³⁴.“

Was entnehmen wir diesem Tatbestand? Das Mischungsgebet hat bei seinem frühesten Auftreten die termini „*commixtio et consecratio*“; in dieser Form wurde und wird es im römischen Missale auf die Vereinigung der beiden konsekrierten Elemente angewandt. Nachdem die Theorie einer *consecratio vini per contactum* für die Karfreitagsmesse aufgekommen und vielerorts zur Annahme gelangt war, erschien die Oration manchen ein treffender Ausdruck dieser Auffassung, und man ließ sie in der Missa *praesanctificatorum* zu oder schrieb sie vor, doch konnten sich nicht alle Anhänger Amalars damit befreunden. Ein Missale des 14. Jahrhunderts aus Rouen bemerkt: „*Notandum, quod a plerisque non dicitur: Haec commixtio etc., videlicet quia sine sacramento est vinum calicis, donec in eo intingatur eucharistia. Sed tunc, ex impositione eucharistiae, creditur transsubstantiatum in sanguinem Christi, et ideo videtur aliis, quod dici debeat praedicta oratio. Non interest, utrum fiat, sed consuetudo praefenda est*³⁵.“ Auch bei der Annahme des amalaren Satzes wird das Gebet nicht zur Konsekrationsformel, sondern nur zu einem deprekativen Begleit-

³⁰ Andrieu, a. a. O. 106.

³¹ Ebenda 108 ff.

³² Andrieu, a. a. O. 143, wo auch eine französische Quelle des 13. Jahrhunderts dafür zitiert wird.

³³ Ebenda 50, 80, 171, 174, 178 f., 187, 190—193.

³⁴ Ebenda 178.

³⁵ Ebenda 101.

spruch; denn lediglich der Kontakt mit der heiligen Hostie und nicht ein Gebet sollte je die konsekrierende Wirkung haben. Daher lautet in den älteren Quellen dieser Richtung die Rubrik stets: „Immittat de Sancta in calicem nihil dicens.“ Diese Prägung wurde von den Abschreibern gelegentlich selbst da noch mechanisch weitergeführt, wo die Oration „Fiat haec commixtio“ hinzugenommen ward. Ein Beispiel dieser unausgeglichene Aneinanderreihung bietet ein Missale der Münchener Bibliothek aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts mit der Rubrik: „Faciens signum crucis cum corpore Domini in calicem, more solito ipsum in calicem mittat nihil dicens. Consecratur enim vinum per partem hostie consecratae calici immissae, cum dicit: *Fiat commixtio et consecratio* . . .³⁶.“ Seitdem die amalarische Idee preisgegeben ist, hat auch die Beziehung des Mischungsgebetes auf eine gleichzeitige transsubstantiatio vini aufgehört.

V.

In den angeführten Texten ist häufiger die Rede von einer Kommunion der Gläubigen am Karfreitag. Welche Bewandnis hat es damit? *H. Kellner* meint: „Wie es in betreff der Kommunion gehalten wurde, ist schwer zu sagen; im Frankenreich scheint das Volk kommuniziert zu haben, in Rom und auch in Deutschland dagegen nicht, wenigstens schweigt Rabanus Maurus davon³⁷.“ *A. J. Binterim* beruft sich gerade auf Rabanus für die Übung der Volkskommunion³⁸, und er dürfte wohl Recht haben, wenn auch der Satz des Rabanus nicht allzu deutlich ist: „In hac die sacramenta penitus non celebrantur, sed eucharistiam in coena domini consecratam peracto officio lectionum et orationum et sanctae crucis salutatione resumunt . . .³⁹.“ *Rupert von Deutz* bezeugt: „Nos autem cum silentio communicamus⁴⁰.“ Für Augsburg gibt *F. A. Hoeynck* an: „Am Karfreitag kommunizierte der alten Sitte gemäß nicht nur der Priester, sondern auch die Gläubigen. Vom hl. Ulrich wird berichtet, daß er dem Volk die heilige Kommunion austeilte; das Breviarium des 13. Jahrhunderts berührte ebenfalls diese Sitte, und zuletzt noch das Obsequiale von 1487⁴¹.“

Der Umschau *Andrieu* entnehmen wir folgendes: Das Gelasianum spricht von einer Kommunion der ganzen Gemeinde. Seine Formel „communicant omnes“ kehrt oft wieder, und zwar vom 8. bis 15. Jahrhundert, auffallend oft in Büchern des 12. Jahrhunderts. Daß aber diese Praxis solange auch überall geübt wurde, wo man diese Rubrik weiterführte, darf mit Fug und Recht be-

³⁶ *Andrieu*, a. a. O. 69.

³⁷ Heortologie, 3. Aufl., 1911, 57.

³⁸ Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche, Bd. V, Teil I, 210.

³⁹ De institutione clericorum Lib. II, cap. 37, ed. *A. Knoepfler*. München 1900, 130.

⁴⁰ De divinis officiis, Lib. VI, cap. 23.

⁴¹ A. a. O. 215. Das mir vorliegende Exemplar stammt aus der Bibliothek *Kellners*, der das Werk auch in der Literaturangabe zu seiner Heortologie aufführt!

zweifelt werden. Denn seit dem 11. Jahrhundert tritt in den nämlichen Gegenden daneben die Angabe „qui voluerint“ auf oder es ist von der Kommunion der Gläubigen nichts gesagt, wenn nicht gar ausdrücklich dasteht „communicat solus sacerdos“. In welchem Umfang auch in Deutschland die Karfreitagskommunion der Gemeinde bekannt war, ermißt man an den bestimmten Angaben der zahlreichen Handschriften des *Ordo Romanus antiquus*, dessen germanischer Ursprung als erwiesen gilt⁴². Viele bayerische Codices bewahrt die Münchener Bibliothek, denen gemäß im 12. bis 15. Jahrhundert entweder „omnes“ oder doch „qui volunt“ kommunizierten⁴³. Noch die Naumburger Agenda von 1502 sagt: „Communicet ipse et alii, qui volunt“⁴⁴.“ Durchaus negativ äußert sich jedoch Albertus M.: „Sic sacerdos sumit de calice, sed nulli sumendum porrigit ... nec conficit, nec porrigit illo die corpus vel sanguinem ad sumptionem alicuius“⁴⁵.“

Von Rom gilt bezüglich der Papstmesse im späteren Mittelalter: „Communicat autem solus pontifex sine ministris“⁴⁶.“ In der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts hat selbst der Papst an diesem Tage nicht kommuniziert. Die römischen Ordines fügen aber hinzu, daß, wer kommunizieren wollte, die am Gründonnerstag aufbewahrte Eucharistie empfang, sei es in der Papstkirche, sei es in einer Titelkirche⁴⁷. Die Disziplin der Neuzeit hat den alten Brauch verlassen: „Ist an Coena Domini das Allerheiligste übertragen, so darf die Kommunion bis zur Kommunion der missa solemnis am Karsamstag nicht mehr gespendet werden“⁴⁸.“ Der *Codex Iuri Canonici* bestimmt unter Bezugnahme auf ältere Dekrete von 1679 und 1745: „Feria VI. maioris hebdomadae solum licet sacrum Viaticum ad infirmos deferre“ (Can. 867, § 2).

⁴² Andrieu, a. a. O. 64 f. ⁴³ Ebenda 69—74. ⁴⁴ Ebenda 80. ⁴⁵ Ebenda 51.

⁴⁶ Ebenda 87, 91, 180 f., 189. ⁴⁷ Ebenda 20 f., bes. Anm. 1.

⁴⁸ Ph. Hartmann, *Repertorium Rituum*, 13. Aufl. Paderborn 1916, 518.

Der Wechsel der Namen Jakob und Israel in der Genesis.

Von Universitätsprofessor Dr. Paul Heinisch in Nymwegen.

Gn 32, 23—33 wird der Kampf Jakobs mit einem Elohim, einem höheren Wesen berichtet, welcher dem Patriarchen den Namen Israel verleiht mit der Begründung: „Du hast mit einem Elohim und mit Menschen gestritten und hast den Sieg davongetragen.“ „Israel“ wird mithin als „Kämpfer mit El“ erklärt. In der folgenden Geschichte wird indes der Name Jakob gebraucht, abgesehen von zwei Stellen, 32, 33 und 33, 20. Sodann hat Jakob zu Bethel eine Offenbarung, 35, 9—15, wobei ihm Gott den Namen Israel gibt; doch geht aus dieser Erzählung nicht hervor, warum er ihm diesen Namen erteilt und wie man den Namen deuten soll; man muß sich an 32, 23—33 erinnern. Hierauf wird zwar ebenfalls der Name Jakob gebraucht, von 35, 21 ab aber häufig Israel: Jakob: 32, 30. 31. 33; 33, 1. 10. 17. 18; 34, 1. 3. 5 (bis). 6. 7 (bis). 13. 19. 25. 27. 30; 35, 1. 2. 4 (bis). 5. 6. 9. 10 (bis). 14. 15. 20. 22. 23. 26. 27. 29; 37, 1. 2. 34; 42, 1 (bis). 4. 29. 36; 45, 25. 27; 46, 2. 5 (bis). 6. 8 (bis). 15. 18. 19. 22. 25. 26 (bis). 27; 47, 7 (bis). 8. 9. 10. 28 (bis); 48, 2. 3; 49, 1. 2. 7. 24. 33; 50, 24. Israel: 32, 29. 33; 33, 20; 34, 7; 35, 10 (bis). 21. 22 (bis); 36, 31; 37, 3. 13; 42, 5; 43, 6. 8. 11; 45, 21. 28; 46, 1. 2. 5. 8. 29. 30; 47, 27. 29. 31; 48, 2. 8. 10. 11. 13 (bis). 14. 20. 21; 49, 2. 7. 16. 24. 28; 50, 2. 25.

I.

Von den meisten Vertretern der neueren Urkundenhypothese wird der Wechsel der Namen damit erklärt, daß „Israel“ vom Jahvisten (J), „Jakob“ vom Elohisten (E) gebraucht werde, die Namen mithin als ein Merkmal der Quellen angesehen werden dürfen und zur Aufteilung der Erzählungen dienen können. Indes muß die Schule selbst zugeben, daß „Israel“ auch in Zusammenhang von E vorkomme: Es ist nicht angängig, 45, 28 wegen des Namens Israel einer anderen Quelle J zuzuweisen; denn der Zusammenhang fordert, daß der Vater auf den Bericht der Söhne, Joseph lebe noch und sei Vezier in Ägypten, seinen Entschluß kundgibt, dorthin zu ziehen, um den Totgeglaubten wiederzusehen. Ebenso gehört 46, 1 in diesen Zusammenhang, indem berichtet wird, daß die Familie nach Ägypten aufbricht, der Einladung Josephs und des Pharao folgend, aber auch hier steht „Israel“. Daran wieder schließt sich 46, 2, die Gottesoffenbarung an Jakob. Wegen „Elohim“ und „Jakob“ (und des nächtlichen Gesichtes) wird der V. zu E gestellt, in den einleitenden Worten aber steht „Israel“. Ist es erlaubt, einer Hypothese zuliebe, deren Richtigkeit doch erst bewiesen werden muß, „Israel“ zu streichen oder die einleitenden Worte J zuzuweisen?

Die Erzählung von der Adoption Ephraims und Manasses durch den

Patriarchen 48, 8—20 bildet eine geschlossene Einheit. Auch die Schule, welche das Stück auf J und E verteilt, urteilt, daß schon der Redaktor „im Interesse der völligen Verschmelzung der beiden vielfach gleichlautenden Berichte den Text offenbar verkürzt und umgestellt habe“¹, daß „die Zusammenfügung eine freie sei und er im ganzen ein sehr gutes Zusammenstimmen erreicht habe“². Auf verschiedene Quellen sollen indes einige Dubletten schließen lassen. Nach 10a könne Jakob nicht mehr sehen, nach 8a. 11 aber sehe er Josef und dessen Söhne. Doch Jakob war in seinem Alter nicht völlig blind wie Isaak, der den vor ihm stehenden Sohn nicht zu erkennen vermochte 27, 1. 18, sondern er sah nur alles, was sich in einiger Entfernung von ihm befand, wie durch einen Schleier. Man hatte ihm nach V. 2 ja lediglich von der Ankunft Josefs Mitteilung gemacht und nicht auch gesagt, daß dessen Söhne diesen begleiteten. Als Ephraim und Manasse an sein Bett herantraten, wußte er, daß es die Enkel waren V. 11. Ferner solle Josef seine Söhne zweimal dem Jakob zuführen, 10b und 13, und V. 13 solle sich über 10—12 hinweg auf 9b beziehen. Indes wird in 10b erzählt, daß Josef der Aufforderung Jakobs 9b nachkommt, und 13b finden wir den gleichen Ausdruck wie 10b (*wajjaggesch*). Daß Josef die Söhne zweimal Jakob zuführt, begreift sich aus der Situation; das erstemal geschieht es, weil Jakob sie begrüßen und lieblosen will, das zweitemal, damit er sie segne, nachdem sie, um für die Adoption zu danken, einen Schritt zurückgetreten waren V. 12. Nun findet sich aber in dem Stück der Name Israel V. 8. 10. 11. 13. 14. 20 (an letzterer Stelle ist Israel Name des Volkes), und in V. 8 und 11 das textkritisch gesicherte „Israel“ zu streichen und einem R zur Last zu legen, ist nicht statthaft. Auch *Procksch*³ hält es für wahrscheinlich, daß E hier wirklich Israel gesagt habe, und gibt *Dahse*⁴ darin Recht, daß in Kap. 48 „Israel“ „kein genügendes Unterscheidungsmerkmal“ ist. Es fragt sich unter solchen Umständen freilich, ob dann „Israel“ für die Quellenscheidung überhaupt noch brauchbar ist.

An den Segen schließt sich das Trostwort an Josef 45, 21 gut an, es wird E zugewiesen, bietet aber „Israel“, welches darum auf einen R zurückgeführt wird.

Wenn man geltend machen wollte, ein Redaktor habe die Namen angeglichen, so widerspricht dem der plötzliche Wechsel von Jakob und Israel an mehreren Stellen. Wie wollte man z. B. 45, 28 „Israel“ nach 48, 27 „Jakob“ erklären, oder 47, 28 „Jakob“ nach 47, 27 „Israel“, oder 48, 2b „Israel“ nach 48, 2a „Jakob“? Hätten die (vorausgesetzten) Quellenschriften zwei verschiedene Namen geboten, so wäre hier der Redaktor gewiß in Versuchung geraten, die Namen auszugleichen!

In 45, 21 wird die Bemerkung, daß „die Söhne Israels“ der Weisung des

¹ E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments³. 1910.

² H. Holzinger, Genesis. 1898.

³ O. Procksch, Die Genesis. 1913.

⁴ Joh. Dahse, Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage I. 1912, 138.

Josef und des Pharaos folgten, des Namens wegen gestrichen, weil sie im Zusammenhang von E stehe.

Andererseits findet sich „Jakob“ im Zusammenhange von J. Die Notiz 37, 34a, daß Jakob im Schmerz über den Verlust des Josef seine Kleider zerreißt, wird von der Kritik darum aus dem Kontext (J) gerissen, obwohl sie sich in denselben tadellos einfügt, und E zugewiesen. 42, 1a. 4 wird von *Eißfeldt*⁵ und vielen anderen zu E gestellt, obwohl diese Sätze „Jakob“ bieten; „Jakob“ wird von ihnen auf R zurückgeführt, und als ursprüngliche Lesart wird „Israel“ postuliert. Der Segen des sterbenden Jakob 49, 2—27 wird zu J gerechnet. Nun erwartet man vor demselben doch die Notiz, daß der Patriarch seine Söhne zusammenrief, da er von ihnen Abschied nehmen und ihnen die Zukunft verkünden wollte; V. 1 ist mithin gar nicht zu entbehren. Da aber in 1a „Jakob“ steht, so weist die Schule den Satz P zu, obwohl sie nun notgedrungen annehmen muß, daß J eine ähnliche Einleitung gehabt hat. Warum aber ließ dann R diese „ähnliche Einleitung“ nicht einfach stehen? Warum nahm er sich die Mühe, aus einer anderen Quelle diese wenigen Worte, die gar nichts anderes besagten, auszuschreiben? In 49, 2, allgemein zu J gerechnet, wechseln Jakob und Israel in parallelen Sätzen, wo man allerdings nicht von einer Änderung durch R sprechen kann, sondern „Jakob“ einfach hinnehmen muß.

Die Tatsache, daß im Kontext von J der Name Jakob und im Kontext von E der Name Israel vorkommt, veranlaßt manche Vertreter der neueren Urkundenhypothese, nur von einer Vorliebe des Jahvisten für „Israel“ und des Elohisten für „Jakob“ zu sprechen, woraus freilich folgen würde, daß die Namen nicht als Faden für die Aufteilung der Erzählungen verwendet werden dürften. Nach *F. Delitzsch*⁶ ist der Wechsel der Namen für die Quellenscheidung unbrauchbar. *Ed. König* nennt den Wechsel der Namen „einen nicht ausschlaggebenden Punkt“⁷, doch wendet er sich andererseits gegen die Meinung *Sachsse*s, daß „der Gebrauch des Namens Israel nicht zu den charakteristischen Merkmalen von J gehöre“⁸, und urteilt: „Die Wahl des Namens Jakob wird um so sicherer für ein Anzeichen einer besonderen Darstellungsschrift (E) gehalten, als in Kap. 42 in der Nähe von „Jakob“ Ruben als Sprecher der Brüder auftritt, während im Zusammenhang von „Israel“ vielmehr Juda der Sprecher der Brüder ist“ 43, 3—10, so daß also der Name Israel von J verwendet werde⁹. Indes steht 35, 21, wo von der Sünde Rubens berichtet wird, „Israel“, 37, 3 wird die Liebe „Israels“ zu Josef (Nordstämme!) betont, bei der ersten Reise der Brüder nach Ägypten tritt nur Ruben als einzelner Sprecher auf 42, 22, und ein-

⁵ *O. Eißfeldt*, Hexateuchsynopse. 1922.

⁶ *F. Delitzsch*, Neuer Kommentar über die Genesis. 1887, 486.

⁷ So in seiner Schrift: Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung. 1914, 94.

⁸ *D. Sachsse*, Die Bedeutung des Namens Israel. 1910, 20.

⁹ So in seinem Kommentar zur Genesis^{2,3}. 1925, 59.

leitend heißt es, daß „die Söhne Israels nach Ägypten kamen“ 42, 5. Vor der zweiten Reise, bei der Juda der Hauptsprecher war, kehrten die Brüder zu ihrem Vater „Jakob“ zurück 45, 27. Also ist die Nachbarschaft von Ruben und Jakob, von Juda und Israel nicht derart, daß jene Folgerung berechtigt wäre. Gegenüber dem Hinweis, daß Jakob in Verbindung mit Elohim begegne, also von E gebraucht werde, sei bemerkt, daß in der Josefsgeschichte von Kap. 40 ab überhaupt nur Elohim und nicht Jahve vorkommt außer in 49, 18 im Segen Jakobs, einem Satz, der aber sehr wahrscheinlich nicht ursprünglich ist, während Jakob und Israel wechseln. Und wenn einzelne Sätze oder Satzteile, die zusammenstimmen, auf zwei Quellen verteilt werden, so darf man wohl auch hier fragen: „Wie soll man sich ein solches vereinzelt und tropfenweises Eindringen einer Quelle in die andere wohl in der Praxis erfolgt denken¹⁰?“

II.

Eine andere Erklärung für den Gebrauch von Jakob und Israel hat *Hummelauer* geboten¹¹: Der Patriarch werde „Jakob“ genannt, wenn es sich um die Söhne der Lea und die der Nebenfrauen handle, dagegen „Israel“, wenn von den Söhnen der Rachel, besonders von Josef die Rede sei. *Hummelauer* kann sich für seine Ansicht auf eine ganze Reihe von Stellen berufen: Israel liebt Josef 37, 3, die Verhandlung zwischen Israel und den Söhnen, als es sich darum handelt, den Benjamin ziehen zu lassen 43, 6. 8. 11, Israel entschließt sich, nach Ägypten zu Josef zu gehen 45, 28, und macht sich auf den Weg 46, 1, Israel und Josef sehen sich wieder 46, 29. 30, Israel läßt Josef zu sich rufen 47, 31, Israel segnet Josefs Söhne 48, 2 ff., Israel richtet noch ein Wort des Trostes an Josef 48, 21, Josef läßt seinen Vater Israel einbalsamieren 50, 2. Aber dem stehen wohl ebenso viele Stellen gegenüber, welche jene Erklärung widerlegen: In der Abwesenheit „Israels“ beging Ruben seine Sünde 35, 21: die Behauptung, der Patriarch habe wegen der Verfehlung des Erstgeborenen daran gedacht, nun dem Lieblingssohn Josef seinen Hauptsegen zuzuwenden, ist aus der Luft gegriffen; denn der Schriftsteller ist es, der den Namen anwendet, und er deutet nicht im entferntesten an, der Vater habe damals eine derartige Absicht gehabt, vielmehr spendet der Patriarch später den wichtigsten Segen dem Juda, indem aus dessen Nachkommen der Messias hervorgehen sollte 49, 10; mit 35, 21 bereitet der Verfasser also auf die Segnung Judas vor, nicht auf die Segnung Josefs. Ferner schickt 37, 13 „Israel“ Josef aus, aber darum, weil er um die anderen Söhne besorgt ist, „Jakob“ ist es, der um Josef trauert 37, 34, „Jakob“ will den Benjamin nicht mitziehen lassen 42, 4, die Söhne „Israels“ kommen nach Ägypten 42, 5 ohne Benjamin, Jakob klagt, daß man ihn der Kinder beraube 42, 36, und denkt dabei in der Hauptsache an Josef und Benjamin, Israel will seine Söhne nach Ägypten schicken, aber ohne Benjamin 43, 6, Juda ver-

¹⁰ Eva Gillischewski, Zeitschr. f. atl. Wiss. 41. 1923, 78¹ (über Gn 18. 19).

¹¹ *Hummelauer*, Commentarius in Genesim. 1895, 515.

handelt mit Israel 43, 8, die Söhne, unter ihnen auch Benjamin, kommen zu Jakob zurück 45, 25 und bringen ihm Kunde, daß Josef noch am Leben ist, und als er die Wagen erblickte, die Josef ihm gesandt, kam wieder Leben „in ihren Vater Jakob“ 45, 25—27, Josef stellt dem Pharao seinen Vater Jakob vor 47, 7, dem Jakob wird die Ankunft Josefs gemeldet 48, 2, in dem Segensspruch über Josef kommt der Name Jakob parallel zu dem Namen Israel vor 49, 24.

III.

Wenn im folgenden ein neuer Versuch gemacht wird, eine Erklärung des Wechsels der Namen zu geben, so soll von vornherein zugestanden werden, daß dieselben vielleicht an manchen Stellen nicht richtig überliefert sind. Für die Beurteilung müssen nun zunächst die Stellen außer Betracht bleiben, welche später in die ursprüngliche Erzählung eingesetzt sind. Obwohl ich mir bewußt bin, daß ich hier von den herrschenden Meinungen vielfach abweiche, kann ich an dieser Stelle meine Auffassung nur knapp begründen.

Der Satz 32, 33, welcher einen alten Brauch erklärt, ist wohl Zusatz. Ebenso ist wahrscheinlich 34, 7b (Israel) Glosse, indem ein Leser seiner Entrüstung über Sichems Tat Ausdruck gab. Die Erzählung von der Gottesoffenbarung zu Bethel 35, 9—15 wird zumeist P zugeteilt. Das Stück enthält Angaben, welche schon früher gemacht worden sind: 32, 28 war dem Patriarchen der Name Israel von dem Elohim verliehen worden, mit dem er am Jabok gerungen hatte, 35, 10 erhält er den Namen zu Bethel. Da indes jetzt der Name nicht motiviert und erklärt wird, kann hier eine Bestätigung des empfangenen Namens vorliegen. Wäre 35, 9—15 ein „Parallelbericht“, so würde er doch wohl eine Begründung des Namens enthalten, zumal in der Genesis Namen wiederholt und verschieden gedeutet werden, die Kritik also nicht behaupten kann, R habe Bedenken getragen, eine Namensklärung zweimal aus zwei verschiedenen Quellen zu bringen. Wie das Stück lautet, möchte man eher meinen, daß es auf 32, 23—32 Bezug nehme. Auch die Aufrichtung der Massebe 35, 14 wie 28, 18 läßt nicht auf einen Parallelbericht schließen; denn es ist nicht sicher, ob jene Massebe, die Jakob mehr als 20 Jahre früher, als er vor Esau floh, errichtet hatte, bei seiner Rückkehr noch stand; er kann auch neben der ersten eine zweite Massebe aufgestellt haben. Daß er aber zu Bethel eine Offenbarung hatte und Verheißungen empfing, verstehen wir leicht, nachdem ihn Gott einst gerade dort getröstet und ihm seinen Schutz zugesichert hatte. 48, 3. 4 steht sprachlich der göttlichen Verheißung 35, 11. 12 weit näher als der, welche in 28, 14 überliefert ist, anderseits ist 48, 3. 4 die rechte Vorbereitung auf die Adoption der Enkel und läßt sich von dieser nicht trennen: Ephraim und Manasse sollen an dem Lande der Verheißung vollen Anteil haben und sollen zu Stämmen heranwachsen. So würde also 35, 9—14 durch 48, 3. 4 geschützt sein. Dagegen ist 35, 15 als Glosse anzusehen: jener Stätte hatte Jakob den Namen Bethel bereits auf seiner Flucht gegeben 28, 19, 35, 1 hatte ihn Gott aufgefordert, nach Bethel zu ziehen,

und 35, 7 hatte Jakob dem Altar, den er dort errichtete, den Namen „Gott von Bethel“ verliehen.

Die in Kap. 36 gebotenen Listen über die Edomiter spiegeln verschiedene politische Situationen wieder. Ob sie aber in verschiedenen Zeiten in die Gn eingefügt sind, so daß also das Kap. 36 allmählich gewachsen wäre, oder ob ein Redaktor die ihm zugänglichen Verzeichnisse gesammelt und sie vereinigt in die Gn eingeschoben hat, ist nicht sicher zu entscheiden; doch dürfte letztere Annahme die größere Wahrscheinlichkeit für sich haben. 36, 31 weist in die Zeit des Saul oder wahrscheinlicher in die Zeit des David. Wie diese Liste eingeschoben ist, so auch andere Verzeichnisse von Personen und Völkern, wie es bei Kap. 5 (Sethitentafel), 11, 10—26 (Semitentafel) und 46, 9—27 besonders deutlich ist. Letzteres Verzeichnis der „Söhne Israels, die mit Jakob nach Ägypten kamen“, hat eine lange Geschichte hinter sich, von vielen Händen ist an demselben gearbeitet worden, indem man nur die Zahl 70 zu erhalten suchte. Die griechischen Übersetzer haben nicht einmal vor dieser Zahl haltgemacht, sondern haben 75 Namen zusammengestellt; so wäre also auch von 46, 8 in unserer Untersuchung abzusehen.

Die eben besprochenen Listen erlauben uns einen Schluß auf ähnliche Verzeichnisse. So ist auch die Liste 35, 22b—26, welche die Namen der Söhne Jakobs bietet, im Zusammenhange sehr überflüssig. Sie ist Einschub und wahrscheinlich mit Rücksicht auf das Geschlechtsregister Esaus Kap. 36 eingesetzt worden; in derselben sind die letzten Worte noch später hinzugefügt worden von einem unaufmerksamen Leser oder Schreiber, der nicht daran dachte, daß Benjamin nicht in Mesopotamien geboren worden ist. Damit erledigen sich die Stellen 35, 22 und 26.

Auch 35, 27. 29 ist Einschub. Es ist doch sehr merkwürdig, daß Jakob, als er nach zwanzigjähriger Abwesenheit nach Kanaan zurückkam, sich gar nicht beeilte, seinen Vater zu begrüßen und ihm seine Frauen und Kinder vorzustellen, sondern mehrere Jahre zu Sukkoth und dann zu Sichem verbrachte. Die Behauptung Hobergs¹², er habe schon früher seinen Vater besucht, schwebt in der Luft, und die Erzählung, welche die einzelnen Stationen, an denen Jakob haltmachte, aufzählt, spricht dagegen. Sein Verhalten ist nur begreiflich, wenn er wußte, daß Isaak bereits tot war, als er den Boden Kanaans betrat. Mit dieser Annahme stimmt die Darstellung 27, 1 ff. überein, nach der Isaak schon alt war und an den Tod dachte, als Jakob ihn verließ. Die Notiz 35, 27. 29, nach welcher Jakob den Vater lebend angetroffen und ihn später im Verein mit Esau begraben habe, beruht also auf einer anderen Tradition, die bereits 31, 18 auftaucht, und ist von einer späteren Hand eingefügt. Übrigens ist die Notiz über das Alter Isaaks 35, 28 noch später eingesetzt worden; sie rührt von dem chronologischen Bearbeiter her¹³.

¹² G. Hoberg, Die Genesis². 1908.

¹³ P. Heinisch, Die Lebensdauer der Urväter und der Patriarchen: Bonner Zeitschrift. 1927, 301—321.

Zu 37, 1. 2: Die Erzählung von den Träumen Josefs und seinem Verkauf durch die Brüder beginnt V. 2 mit den Worten: Josef war Hirt (die Altersangabe stammt von dem chronologischen Bearbeiter). Die einleitenden Worte V. 2: „Das sind die Nachkommen Jakobs (tholedoth)“ sind ohne jeden Zusammenhang; man möchte nach denselben ein Verzeichnis der Nachkommen Jakobs erwarten, wie es 35, 22b—26 geboten wird; sie sind eingeschoben und vielleicht im Hinblick auf 25, 19 geschrieben, ein Satz, der ebenfalls von einem Bearbeiter herrührt. Mit 37, 1 sollte nach Einsetzung der Edomiterliste der Anschluß an das vorhergehende hergestellt werden; der Satz stammt vielleicht von derselben Hand wie 35, 27. 29. Somit würde die Erzählung von Josef sich ursprünglich an den Bericht von Rubens Schandtät 35, 22a angereicht haben: Nachdem der älteste Sohn den Vater so tief gekränkt, fügen ihm alle anderen Söhne bitteres Leid zu.

Zu 46, 5b: Die Bemerkung, daß „die Söhne Israels“ zu Bersabee „ihren Vater Jakob“ wie ihre Kinder und ihre Frauen auf die Wagen hoben, die der Pharao geschickt hatte, erweckt den Eindruck, als habe Jakob sich zu Bersabee aufgehalten, als er von Josef Nachricht erhielt; nach V. 1 aber begibt er sich erst auf die freudige Kunde hin nach Bersabee, und die Wagen sind dabei nicht erwähnt. Es ist wohl denkbar, daß eine zweite Überlieferung bestand, nach welcher Jakob zu Bersabee weilte, als seine Söhne aus Ägypten zurückkehrten, und daß ein Bearbeiter diese Überlieferung uns in 5b (womit der Anfang von V. 6 zu verbinden wäre) erhalten hat. War auch vorher von den Wagen erzählt worden 45, 21. 27, so brauchte 46, 1 doch nicht eigens bemerkt zu werden, daß Jakob bei dem Aufbruch sich ihrer bediente. Auch *Eißfeldt* sieht in 5b einen Zusatz. Immerhin kann der Erzähler seine Darstellung in V. 5—7 so ausführlich gestaltet haben, weil erst zu Bersabee infolge der Gottesoffenbarung die Entscheidung fiel, daß sich Jakob nach Ägypten begeben sollte, und der Zug nach Bersabee mehr eine Wallfahrt an eine heilige Stätte vorstellt. *Löhr*¹⁴ bemerkt, daß die Wagen wegen der steil ansteigenden Gebirgswege erst von Bersabee ab gebraucht werden konnten. Doch waren nach 45, 27; 46, 1 die Söhne Jakobs imstande gewesen, sie weiter nach Norden zu bringen. Primitive zweirädrige Karren konnten auch auf den einfachen Saumpfaden, die das Gebirge durchzogen, benutzt werden¹⁵. 47, 9 ist wegen der Altersangabe auf die chronologische Bearbeitung zurückzuführen und in Verbindung damit auch V. 8 und 10 als Einschub anzusehen¹⁶.

47, 27 ist Einschub. Sprachlich berührt sich der Satz mit V. 11. Er weist auf die Zeit nach dem Tode des Josef und nimmt Ex 1, 7 vorweg, wo die inhalt-

¹⁴ M. Löhr, Untersuchungen zum Hexateuchproblem. I. Der Priesterkodex in der Genesis. 1924, 27.

¹⁵ F. Buhl, Geographie des alten Palästina. 1896, 125 f.

¹⁶ Heinisch, Bonner Zeitschrift. 1927, 319.

lich gleiche Notiz am Platze ist. „Israel“ bedeutet übrigens in diesem Vers nicht die Person Jakob, sondern das Volk, wie der Plural in der zweiten Hälfte zeigt. 47, 28 stammt von der chronologischen Bearbeitung.

Ferner haben wir bei der Frage nach dem Gebrauche der Namen Jakob und Israel von jenen Stellen abzusehen, in denen „Israel“ das Volk bedeutet und nicht die Person des Patriarchen: 32, 33; 34, 7b; 36, 31; 46, 8; 47, 27 — diese Stellen sind überdies, wie vorher gezeigt, wahrscheinlich eingeschoben —, ferner 48, 20; 49, 7. 16. 28; 50, 25. 48, 20 läßt der Schriftsteller den Patriarchen, der seine eben adoptierten Enkel segnet, eine Wendung gebrauchen, die im Volke sprichwörtlich war: wenn einer seine Nachkommen segnen wird, so wird er dem Sohne das Glück wünschen, das Gott Ephraim und Manasse hat zuteil werden lassen. Der Schriftsteller konnte dem Jakob diese Formel in den Mund legen, weil er an die Verheißung glaubte, daß seine Nachkommen zu einem großen Volke heranwachsen würden, wie er ja eben auch Ephraim und Manasse verkündigt hatte, daß aus ihnen Stämme sich entwickeln sollten. Das gleiche gilt von dem Segenswunsch, der Dan zuteil wird 49, 16: „Dan wird Recht schaffen seinem Volke wie einer der Stämme Israels.“ Wenn 50, 25 Josef unmittelbar vor seinem Verschenden „die Söhne Israels“ schwören läßt, seine Gebeine nach Kanaan mitzunehmen, wenn Gott sie aus Ägypten herausführt, so wendet er sich nicht oder wenigstens nicht ausschließlich an seine Brüder; denn diese waren, abgesehen von Benjamin, älter als er; es ist anzunehmen, daß wenigstens einige von ihnen bereits gestorben waren. Auch konnte wohl Jakob erwarten, daß Josef als Vezier und vertrauter Ratgeber des Pharaos seinen Leichnam nach Kanaan würde bringen können; hätte aber Josef diesen Wunsch geäußert, so wären seine Anverwandten kaum in der Lage gewesen, ihm zu willfahren. Vor allem aber schwören die „Söhne Israels“, seine Gebeine erst dann ins Gelobte Land zu transportieren, wenn sie auswandern; die Formel bezieht sich also auf das Volk, das schon in den letzten Lebensjahren Josefs aus der Familie hervorzuwachsen begann.

Wenn 49, 7 Jakob seine Söhne Simeon und Levi verwünscht und ihnen ankündigt, daß er sie zur Strafe für ihre Hinterlist und Grausamkeit „verteile in Jakob und versprengte in Israel“, so ist es klar, daß dieses Geschick ihre Nachkommen treffen soll und „Israel“ hier das Volk bedeutet, ebenso „Jakob“. Der Schriftsteller konnte die Namen in solchem Sinne gebrauchen, weil Jakob die Zukunft weissagt. Übrigens bemerkt er selbst am Schluß V. 28, daß die Sprüche des Patriarchen sich auf die zwölf Stämme beziehen. Der Name Jakob zur Bezeichnung des Volkes findet sich nur in der prophetischen und der poetischen Literatur, wie auch hier. Parallel zu „Israel“ steht „Jakob“ als Bezeichnung des Volkes z. B. 2 Sm 23, 1 (3); Is 14, 1; 40, 27; 41, 8. 14; 42, 24, als Bezeichnung des Nordreiches Is 9, 7, als Bezeichnung Judas Mich 3, 1. 8. 9; Nah 2, 3; Ps 114, 1.

IV.

In einigen Stellen wechseln die Namen des Patriarchen „Jakob“ und „Israel“, ohne daß die Möglichkeit besteht, an zwei Quellen oder an eine Textänderung durch einen Bearbeiter zu denken; es handelt sich um den poetischen, streng parallel gebauten Segen Jakobs Gn 49:

V. 2: „Schart euch zusammen und höret, ihr Jakobssöhne!
Ja, hört auf Israel, euren Vater!“

V. 24: im Spruch über Josef:

„Doch zerbrochen wurde mit Kraft ihr Bogen,
und zerschmettert wurden ihre Arme und Hände
durch die Hände des Starken Jakobs,
von dort her, wo (der Hirte) der Stein Israels ist.“

So der Text im Anschluß an G; M bietet: „Doch sein Bogen hielt unerschütterlich stand — und es regten sich hurtig seine Arme und Hände.“ Es liegt kein Grund vor, hier unter „Israel“ das Volk zu verstehen. Der Patriarch erinnert daran, daß Josef von seinen Brüdern angefeindet und nach Ägypten verkauft worden war. Doch dieses Unglück führte nicht zu Josefs Untergang; denn Gott nahm sich seiner an. Ließ er auch anfangs zu, daß die Pläne der Brüder gelangen, so wandte er doch, was sie wider ihn Böses gesonnen hatten, zuletzt zum Guten (vgl. 50, 20). Josef wurde nicht dadurch, daß er Widerstand leistete, gerettet, sondern weil er auf den Gott vertraute, der seinem Vater in allen Bedrängnissen so wunderbar geholfen, der sich als der „Starke“ Jakobs erwiesen hatte, indem er ihn gegen Laban und Esau schützte, als der „Stein Israels“, auf dessen Festigkeit der Patriarch sich in jeder Schwierigkeit verließ und der allzeit sein Vertrauen rechtfertigte. Im Himmel hat Gott seine Wohnung; „von dort her“ half er dem Josef in seiner Not. Daß diese Auffassung der Namen Jakob und Israel richtig ist, ergibt sich aus der unmittelbaren Fortsetzung: „durch den Gott deines Vaters“. Zu den Stellen, an denen Jakob und Israel parallel stehen, ist auch 49, 7 zu rechnen, obwohl hier, wie in Nr. III gezeigt, die Namen das Volk bedeuten.

Nun können wir beurteilen, von welchen Absichten der Schriftsteller sich bei dem Gebrauch der beiden Namen leiten ließ, soweit er die Person des Patriarchen im Auge hat. Israel ist vor allem, wenn auch nicht ausschließlich Name des Volkes; die Bezeichnung „Jakob“ (so schon 49, 7) oder „Haus Jakobs“ oder „Söhne Jakobs“ für das Volk kommt weit weniger häufig vor und nur in gehobener Sprache. Wir dürfen also annehmen, daß der Schriftsteller, wenn er „Israel“ gebrauchte, an den Patriarchen dachte, insofern er der Stammvater des Volkes war. Das wäre der Fall, wenn er an dieser Stelle etwas berichtete, was für die Geschichte nicht nur der Familie, sondern auch des Volkes, das aus ihr hervorgehen sollte, von Bedeutung ist. Dementsprechend

wird der Schriftsteller den Namen „Jakob“ dann gebrauchen, wenn es sich um mehr persönliche Erlebnisse des Patriarchen und seiner Familie handelt, die auf die späteren Schicksale des Volkes weiter keinen Einfluß ausgeübt haben.

Der Wechsel der Namen in einigen, wenn auch poetischen Stellen zeigt, daß dem Verfasser daran lag, nicht nur den einen Namen zu gebrauchen; „Jakob“ wollte er nicht beständig anwenden, weil der Patriarch ja von dem übernatürlichen Wesen und dann von Gott selbst den Namen Israel erhalten hatte, „Israel“ wollte er nicht immer schreiben, weil das Volk den Patriarchen „Jakob“ zu nennen pflegte. Es ist also wahrscheinlich, daß er wenigstens an manchen Stellen „Jakob“ und „Israel“ nur darum gebraucht, weil er sich beider Namen bedienen wollte. Dabei mag es an manchen Stellen zweifelhaft sein, ob das Streben nach Abwechslung oder die Bedeutung des Namens Israel bei der Wahl dieses Wortes entscheidend war.

Eine Prüfung der Stellen im einzelnen wird zeigen, daß der Schriftsteller nur an wenigen Stellen von anderen Rücksichten sich hat leiten lassen, und zwar dachte er 50, 2, vielleicht auch 46, 2; 48, 3, an eine frühere Erzählung, 50, 24 war ihm der Gebrauch in stehender Formel maßgebend.

V.

Die Erzählung von dem Kampf des Patriarchen mit dem Elohim am Jakob wird unter seinem Namen Jakob zu Ende geführt 32, 30. 31. Daß jener den Namen seines Gegners wissen wollte, daß er jener Stätte einen Namen gab, war für die Geschichte seiner Nachkommen ohne Bedeutung. Ebenso wird seine Begegnung mit Esau unter dem Namen Jakob erzählt 33, 1. 10; dieselbe war eine persönliche Angelegenheit, betraf nur ihn und seine Familie; auch kannte Esau den Bruder nur unter dem Namen Jakob. Seine Wanderung nach Sukkoth 33, 17 und dann nach Sichem 33, 18 entspricht den Zügen, wie sie von Nomaden und Halbnomaden unternommen werden, die mit Rücksicht auf ihre Herden den Aufenthaltsort wechseln müssen. Anders dachte der Schriftsteller, als er den Patriarchen dem bei Sichem erbauten Altar einen Namen geben ließ. „Mächtig ist der Gott Israels“ 33, 20. Der Altar erhält also den Gottesnamen. Das ist eine sehr altertümliche Ausdrucksweise. Ex 17, 15 bekommt ein Altar die Bezeichnung „Jahve ist mein Panier“, Ri 6, 24 „Jahve ist Heil“. Es sei hier auch erwähnt, daß Abraham der Stätte, an der er Isaak opfern wollte und wo ihm der Engel Jahves erschien, den Namen gab „Jahve sieht“ Gn 22, 14, und daß Jakob die Stätte von Bethel „Gott von Bethel“ nennt, d. i. der Gott, der sich zu Bethel offenbart Gn 35, 7. Es liegt also kein Grund vor, 33, 20 den Text nach der alten griechischen Übersetzung (G): „er rief den Gott Israels an“, oder nach der Vulgata: „er rief an ihm (dem Altar) den Gott Israels an“ zu ändern. Daß der Text später geändert worden ist, ist ganz unwahrscheinlich, vielmehr liegt in G eine Erleichterung vor. „Israel“ ist hier nicht Name des Volkes, sondern des Patriarchen. Der Verfasser läßt diesen den ihm von dem Elohim verliehenen

Namen gebrauchen; er hätte ihm auch die Worte in den Mund legen können: „Mächtig ist mein Elohim“, oder „Mächtig ist der Elohim Jakobs“, er hat aber den Namen Israel gewählt, weil der Patriarch soeben ein Grundstück käuflich erworben hat. Der Patriarch denkt daran, daß Kanaan, in dem er damit festen Fuß faßte, seinen Nachkommen gehören soll; seine Worte sind mithin als ein Bekenntnis des Glaubens an die Zukunft gedacht, da die ihm von Gott gegebene Verheißung sich erfüllen wird.

Die Entehrung der Dina und die Niedermetzlung der Bewohner von Sichem betraf nur die Familie des Patriarchen und schien auf die zukünftigen Ereignisse keinen Einfluß zu haben; denn daß der Patriarch seine Zelte abbrach und weiter nach Süden wanderte, bedeutete keinen Einschnitt in die Geschichte; übrigens weideten später seine Söhne ihre Herden wieder in der Gegend von Sichem 37, 12. Der Tadel des Vaters nimmt nur darauf Rücksicht, daß er als der schwächere Teil bei einem Zusammenstoß mit den Kanaanitern den kürzeren ziehen müßte. Auf dem Sterbebett allerdings sprach der Patriarch über Simeon und Levi einen Fluch aus 49, 5—7. Folgerichtig gebraucht daher der Schriftsteller den Namen Jakob 34, 1. 3. 5. 6. 7. 13. 19. 25. 27. 30.

Die Wanderung nach Bethel unternimmt der Patriarch, um Gott dort zu danken für den Schutz, der ihm persönlich zuteil geworden ist, seitdem er vor Esau hatte fliehen müssen. Die Unterredung mit seinem Hause und das Vergraben der fremden Götter hat zum Ziel, würdig vor dem wahren Gott zu erscheinen, daher „Jakob“ 35, 1. 2. 4. 5. 6. 9. 10. Übrigens konnte der Schriftsteller hier nicht von „Israel“ reden, da ja Gott diesen Namen bestätigen wollte V. 10; dem „Israel“ konnte Gott nicht sagen, daß er nunmehr „Israel“ heißen solle. Die Geschichte wird auch mit Jakob zu Ende geführt V. 14. Die Errichtung einer Massebe auf Rachels Grabe galt dem geliebten Weib, mithin „Jakob“ 35, 20.

Nun wendet sich der Schriftsteller der Geschichte von Jakobs Söhnen zu, vor allem der Geschichte Josefs, weil in Ägypten die Familie sich zum Volke ausbreiten sollte; darum gebraucht er von jetzt ab den Namen Israel weit häufiger. Ruben verwirkt durch sein Vergehen sein Erstgeburtsrecht. Mit dieser Notiz bereitet der Verfasser darauf vor, daß Juda den schönsten Segen empfangen wird, daß ihm die Herrschergewalt über seine Brüder zuteil werden und daß aus seinen Nachkommen der Messias hervorgehen wird 49, 8—12. Er blickt also in die Zukunft, darum „Israel“ 35, 21. 22a.

Mit der Bemerkung, daß der Patriarch den Josef mehr als alle seine Söhne liebt 37, 3, erklärt der Schriftsteller, warum im Herzen der Brüder Haß gegen Josef Wurzel faßte, der durch dessen Angeberei 37, 2 wohlvorbereiteten Boden fand. So versteht der Leser, daß sie, durch die Träume des Bruders noch mehr aufgebracht, auf den Gedanken kamen, ihn zu verderben. Indem der Vater Josef zu den Brüdern weit weg in die Gegend von Sichem schickte, lieferte er ihn ihrer Rache aus, ohne es zu wissen 37, 13. Daß sie ihn nun nach Ägypten verkauften,

war nicht nur für die Familie, sondern auch für ihre Nachkommen von entscheidender Bedeutung: Jakob und seine Angehörigen wurden in Ägypten vor der Hungersnot bewahrt, und seine Familie wuchs dort zum Volke heran. Daher „Israel“ 37, 3. 13. Da aber weiter der Vf. von der Trauer des Vaters um den Sohn spricht, den er für tot hält, gebraucht er „Jakob“ 37, 34; hier handelt es sich um dessen persönliches Empfinden.

Die erste Reise der Brüder nach Ägypten bringt noch nicht die Entscheidung, daß die Familie nach Ägypten übersiedelt. Zuvor sollen die Brüder geprüft werden. Josef will sich vergewissern, ob sie noch imstande sind, ihrem Vater solchen Schmerz wie einst zuzufügen, als sie ihn seines liebsten Sohnes beraubten, ob sie zueinander soviel Liebe haben, daß sie nicht einen von ihnen im Stich lassen, und ob sie die Sünde, die sie an ihm begingen, bereuen. Daher bespricht sich „Jakob“ mit ihnen wegen ihrer Reise 42, 1. 4. Allerdings heißt es 42, 5, daß „Israels“ Söhne in Ägypten ankamen. Dieser Vers kann von dem Vorhergehenden nicht getrennt werden, er bietet die Ausführung des V. 1—4 dargelegten Planes und ebenso ist die Erwähnung, daß Benjamin nicht mit nach Ägypten ging V. 4, wegen der folgenden Entwicklung unentbehrlich. Der Vf. mag V. 5 „Israel“ gebraucht haben, weil er mit den Namen wechseln wollte. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß er daran dachte, daß die Brüder, die jetzt in Ägypten anlangen, samt ihren Nachkommen in Kürze hier die neue Heimat finden sollen. Der Bericht über die Reise betrifft den Vater persönlich, also „Jakob“ 42, 29, ebenso „Jakob“, als die Gefühle des Vaters geschildert werden, da er, nachdem er Josef verloren hat und Simeon sich in Gefangenschaft befindet, noch den Jüngsten, Benjamin, der Gefahr aussetzen soll 42, 36.

Bei der zweiten Reise liefern die Brüder den Beweis, daß sie sich gebessert haben, und infolgedessen verwirklicht Josef seine Absicht, die Familie nach Ägypten zu verpflanzen: dem zukünftigen Volke wird die neue Heimat geboten. Darum bespricht sich wegen dieser Reise „Israel“ mit den Söhnen 43, 6. 8. 11, und die Söhne „Israels“ handeln nach der Weisung des Pharao, indem sie Wagen mitnehmen, um den Umzug bequemer zu gestalten 45, 21. Dann kehren sie zu ihrem Vater „Jakob“ zurück 45, 25; denn zuvörderst bringen sie ihm die Kunde, daß sein Sohn Josef am Leben ist: das Vaterherz soll sich freuen. Und als sie ihn von der Wahrheit ihrer Worte überzeugt haben, „kommt Leben in ihren Vater Jakob“ 45, 27; in ihm regt sich mächtig die Sehnsucht nach dem Totgeglaubten. Der Vf. beschreibt hier, was in der Seele des Vaters vor sich geht, wie 37, 34; 42, 36. Als aber der Patriarch den Entschluß faßt, der Einladung Josefs Folge zu leisten, als mithin die Familie Kanaan verlassen und im Nil-lande Aufenthalt nehmen soll, spricht „Israel“: „Ich will hinziehen“, 45, 28, und „Israel“ bricht auf mit all seiner Habe 46, 1. Inzwischen mögen aber in ihm Bedenken aufgestiegen sein, ob er das Land, das Gott den Vätern und ihm zugesagt, auf voraussichtlich lange Zeit verlassen dürfe. Da mahnt Gott zu Bersabee „Israel“, seinem Entschluß treu zu bleiben und nach Ägypten zu wandern,

weil er ihn dort zu einem großen Volke machen wolle 46, 2. Daß der Vf. hier Gott „Israel“ mit dem Namen „Jakob“ anreden läßt, kann sich als Streben nach Abwechslung erklären, kann aber auch auf die Erinnerung daran beruhen, daß Gott dem „Jakob“ schon früher Mut einflößte und ihn seines Schutzes versicherte, als er aus Kanaan in die Fremde, nach Mesopotamien, sich begeben mußte 28, 10 ff. Nachdem die Gottesoffenbarung die Entscheidung herbeigeführt hat, spricht der Schriftsteller wieder von „Jakob“, der von Bersabee aufbricht und nach Ägypten kam 46, 5a. 6. Ist 46, 5b ursprünglich (s. oben Nr. III), so würde die Notiz, daß „die Söhne Israels“ „ihren Vater Jakob“ auf den Wagen hoben, auf das Streben nach Wechsel der Namen zurückzuführen sein.

Auf die Nachricht, daß der Vater eingetroffen ist, eilt Josef „Israel“ entgegen, und „Israel“ will nun gern sterben, da er Josef hat wieder sehen dürfen 46, 29. 30. Auch hier kann der Schriftsteller den Namen „Israel“ gebraucht haben, um abzuwechseln — 46, 28—30 schließt sich ursprünglich unmittelbar an 46, 5—7 an, die lange Liste der Nachkommen Jakobs 46, 8—27, ist Einschub, wie oben gezeigt worden ist. Es ist aber auch möglich, daß der Schriftsteller daran gedacht hat, daß die Familie des Patriarchen nun, da Josef, der Vezier, sie willkommen heißt, in Ägypten bleiben wird, um zum Volke heranzuwachsen.

An der Erzählung 47, 1—12 hat die Kritik schweren Anstoß genommen¹⁷. Vor allem, daß Josef dem Pharao zuerst eine Abordnung seiner Brüder, fünf an der Zahl (die Fünf ist in Ägypten bedeutungsvoll, vgl. 43, 34; 45, 22, vielleicht auch 41, 34), vorstellt und dann erst seinen Vater, vermag sie nur durch die Annahme von zwei Quellen zu erklären. Indes handelt es sich bei der ersten Audienz um einen Staatsakt: den fremden Einwanderern wird ein bestimmter Landstrich zugewiesen. Die Brüder Josefs werden dazu beordert, weil sie bereits Familien haben, also selbständige Hausväter sind. Nachdem dieses Amtsgeschäft erledigt ist und der Pharao bestimmt hat, daß die Familie in Ägypten bleiben dürfe, gewährt er dem greisen Vater seines Ministers eine „Privataudienz“: also stellt Josef „seinen Vater Jakob“ dem Pharao vor, und „Jakob“ segnet den Pharao 47, 7. In dieser letzteren Erzählung hat der Schriftsteller sicher nicht darauf hinweisen wollen, daß der Patriarch der Stammvater des Volkes ist.

Als der Patriarch glaubt, daß der Tod nicht mehr lange auf sich warten lasse, begehrt er, nicht in Ägypten, sondern bei seinen Vätern im Familiengrab bestattet zu werden, und so viel liegt ihm daran, daß Josef diesen seinen Wunsch erfülle, daß er ihm einen Schwur abnimmt. Im Tode also will er ruhen im Lande der Verheißung; sein Verlangen beruht auf dem festen Glauben, daß Kanaan seinen Nachkommen zuteil werden würde, wie Gott so oft ihm und seinen Vätern zugesagt. Und sein Grab in der Ferne wird seine Nachkommen stets daran erinnern, daß Ägypten nicht ihr bleibender Aufenthaltsort ist, daß sie auch dieses Land

¹⁷ P. Heinisch, Der Priesterkodex in der Geschichte des Josef. *Studia Catholica* 3. 1927, 316—333.

einst verlassen werden. Da die Sehnsucht des Patriarchen von solcher Bedeutung ist, indem sie auf den göttlichen Heilsplan weist, erscheint der Name „Israel“ 47, 29. 31 als angemessen.

Daß der Patriarch seine Enkel Ephraim und Manasse adoptiert und segnet, ist von größter Wichtigkeit für die Geschichte des Volkes: Er verheißt, daß Ephraims und Manasses Nachkommen sich so mehren, daß sie Stämme bilden, und diese Stämme sollen mit den aus Jakobs Söhnen hervorgegangenen Stämmen Ruben, Simeon usw. gleichberechtigt sein und denselben Anteil am Erbe erhalten wie diese; aus Josef sprießen also zwei Stämme, und Josefs Nachkommen erhalten ein doppeltes Los in Kanaan. Da es sich um die zukünftige Nation handelt, gebraucht der Schriftsteller den Namen „Israel“ 48, 8. 10. 11. 13. 14 (in V. 20 ist „Israel“ Bezeichnung des Volkes, siehe oben). In V. 48, 1—3 wechselt „Jakob“ mit „Israel“. Dem „Jakob“ wird die Ankunft Josefs gemeldet, „Israel“ nimmt seine Kräfte zusammen, „Jakob“ spricht zu Josef. Die griechische Übersetzung ergänzt V. 1 noch: „er (Josef) kam zu Jakob.“ Dies ließe sich als Streben nach Abwechslung erklären, doch kann der Schriftsteller in V. 3 den Namen „Jakob“ deshalb gewählt haben, weil hier der Patriarch an die Verheißung erinnert, die er zu Bethel empfangen hat, 35, 11.12, und dort hatte er den Namen „Jakob“ gebraucht (siehe oben). Wollte der Schriftsteller damit, daß er dem „Jakob“ melden läßt, Josef käme ihn besuchen, andeuten, daß die Diener und ebenso Josef nur an den Abschied von Vater und Sohn denken und nicht wissen, daß der Patriarch ein so schwerwiegendes Testament machen werde, wie es die Adoption der Enkel war? Und wollte er, indem er sagt, „Israel“ habe seine Kräfte zusammengenommen, zum Ausdruck bringen, daß der Vater, der der Auflösung entgegenging, klaren Geistes war, als er über die Zukunft von Ephraim und Manasse die Entscheidung traf? In seinem Schlußwort an Josef erinnert der Patriarch, daß Gott seine Nachkommen einst ins Land der Väter zurückbringen werde; er weist also hin auf die Zeit, da sie ein Volk bilden, darum „Israel“ 48, 21.

In dem poetischen Stück 49, 1b—27 steht „Jakob“ und „Israel“ V. 2. 24 in parallelen Zeilen; in V. 7 ist unter Jakob und Israel das Volk gemeint, siehe oben Nr. III. Da der Schriftsteller V. 33 den Tod des Patriarchen berichtet, gebraucht er den Namen „Jakob“; hier handelt es sich um das persönliche Schicksal. Mit Rücksicht auf V. 33 mag er in den einleitenden Worten V. 1, da der Vater die Söhne zusammenruft, ebenfalls „Jakob“ gewählt haben, vielleicht war auch die folgende Wendung: „Scharret euch zusammen und höret, ihr Jakobssöhne“, V. 2 von Einfluß. Wenn aber der Vf. mitteilt, daß auf Josefs Befehl die Leiche seines Vaters einbalsamiert wird, und dabei von „Israel“ spricht, 50, 2, so dürfte er daran erinnern, daß „Israel“ seinen Sohn gebeten hatte, ihn im Lande der Verheißung zu bestatten 47, 29—31, die Mumifizierung aber war die unerläßliche Vorbedingung für den Transport durch die Wüste. Endlich verlangt Josef vor seinem Hinscheiden von seinen Verwandten, sie möchten seine Gebeine mit-

nehmen, wenn sie dereinst in das Land zurückkehren, das Gott „Abraham und Isaak und Jakob“ zugeschworen hatte. Die Wendung „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (nicht „Israels“) ist stehend, vgl. Ex 3, 6. 15. 16; 4, 5; 6, 3, speziell die Formel, daß Gott „dem Abraham, Isaak und Jakob“ Kanaan zugesichert habe, Ex 6, 8; 33, 1; Dt 1, 8; 6, 10; 34, 4. Dem „Jakob“ hatte Gott das Land verheißen 28, 13; 35, 12.

Als Ergebnis dieser Untersuchung dürfte festzustellen sein, daß der Verfasser bei der Wahl des Wortes „Israel“ daran hat erinnern wollen, daß der Patriarch auch der Stammvater des Volkes war, abgesehen von ganz wenigen Stellen, bei denen er die Bezeichnung gebraucht hat, um mit den Namen abzuwechseln. Hinter dem Namen „Israel“ steht also der Gedanke an die Zukunft, an die Heilsgeschichte.

Fénelon ein Friedenskämpfer.

Von Karl Borgmann S. C. J.

Die Friedensfrage steht heute im Mittelpunkt der Politik. Die Presse ist geradezu überflutet von Berichten über Friedenskongresse, Abrüstungskonferenzen, Kriegsächtungsverträge und ähnlichem. Neben der Politik wendet besonders die Ethik diesen Fragen neue Aufmerksamkeit zu. Ein so bedeutender Philosoph wie *Driesch* nennt die Friedensfrage die wichtigste ethische Frage der Gegenwart. Der Gedanke eines Weltfriedens ist aber nicht erst auf den Ruinen des letzten Weltkriegsbrandes geboren; er ist so alt wie die Menschheit. Die edelsten Geister aller Zeiten haben sich mit ihm beschäftigt. Dante, Saint Pierre, Kant, um nur einige hervorragende der letzten Jahrhunderte zu nennen, haben eigene Schriften über den Weltfrieden verfaßt. Weniger bekannt, wenigstens bei uns, scheint die Friedensarbeit des großen französischen Prinzerziehers und Erzbischofs Fénelon (1651—1715) zu sein. Und doch ist gerade er ein Friedenskämpfer von solch hohem Idealismus und realem Weitblick zugleich, daß er auch unserer Zeit etwas zu sagen hat.

I.

Fénelons Friedenswerk tritt erst ins rechte Licht auf dem Hintergrund seiner Zeit. In Frankreich herrschte damals Ludwig XIV., dessen lange Regierung nur wenig Friedensjahre zählt. Er wollte nicht nur der Einzige in Frankreich, sondern auch der Erste in Europa sein und hoffte durch Krieg und Eroberung am schnellsten und eindrucksvollsten zu seinem Ziele zu kommen. Die ersten glänzenden Waffenerfolge wirkten berauschend auf den jungen König. In niedriger Kriecherei, die an die Zeiten der römischen Cäsaren erinnert, bestärkten Höflinge und Minister, Dichter und Künstler und selbst hohe Kirchenfürsten den eitlen Monarchen in seinem Kriegs- und Siegestaumel. Kein Wunder, daß Ludwig im Jahre 1688 schrieb: „Die würdigste und angenehmste Beschäftigung der Fürsten ist es, ihr Reich zu vergrößern¹.“ Kein Wunder auch, daß sich der an unablässigen Weihrauch gewöhnte Herrscher für einen Halbgott hielt, zugleich aber auch den klaren Blick verlor für die dunkle Not, die hinter seinem Kriegsglanze lag. Wohl wurden mit dem wachsenden Elend auch Stimmen des Tadels und der Klage laut. Aber die drangen nicht zum Thron des unnahbaren Sonnenkönigs, dessen Umgebung unaufhörlich Ruhmeslieder sang. Nur einer stimmte nicht mit ein, Fénelon. „Fénelon a seul osé élever sa voix“, sagt Madame de Staël². Wie ein markiger aufweckender Trompetenton in einer süßen, einschläfernden Schmeichelmusik, so mutet seine Kritik an. Sie tritt an alle Fragen der Innen- und Außenpolitik heran und macht selbst vor der Person des Königs

¹ *Lemontey*, *Essai sur l'établissement monarchique de Louis XIV.* 1818, zitiert nach der deutschen Übersetzung, Leipzig 1830, 67.

² *Cherel*, *Fénelon au 18^{ième} siècle en France*, 1917, 538.

nicht Halt. Am meisten und schärfsten verurteilt Fénelon seine Kriegs- und Eroberungspolitik. Dabei hat diese Kritik das Wohltuende, daß sie nie rein negativ niederreißen will, sondern auch positiv aufzubauen versucht und bereits zu einer Zeit einsetzt, wo Ludwigs Kriegsglück noch unerschütterlich schien und Fénelon selbst die Huld und das volle Vertrauen des Königs genoß.

Fénelon hat keine eigene Schrift über das Problem des Weltfriedens verfaßt. Seine Ansichten über diesen Gegenstand finden sich zerstreut in fast allen seinen politischen und in vielen seiner pädagogischen Schriften. Bereits „Die Fabeln“ und „Totengespräche“ zeugen von der antimilitaristischen Gesinnung Fénelons. Die Greuel des Krieges malt er in den abschreckendsten Farben; Despoten und Eroberer, wie Romulus, Xerxes, Alexander, Cäsar, bekommen ihren Denkkzettel. Wie diese Schriftchen, so hatte Fénelon auch den pädagogischen Roman „Les aventures de Télémaque“ ursprünglich nur für seinen Zögling, den Herzog von Burgund und späteren Dauphin, bestimmt. Durch die Untreue eines Kopisten kam das Werk zum Druck. Man hielt es mit Recht für eine Kritik an der Regierung Ludwigs XIV., mit weniger Recht für einen satirischen Schlüsselroman. Fast um die gleiche Zeit wie der Télémaque (um 1695) entstand der sog. Anonyme Brief, der an die Adresse Ludwigs XIV. gerichtet war, aber wohl nicht in seine Hände gelangt ist. Der Brief ist eine vernichtende Kritik der Kriegs- und Eroberungspolitik Ludwigs XIV. und von einer solch rücksichtslosen Schärfe, daß man ihn eine Zeitlang für unecht gehalten hat. Auf ganz bestimmte Fälle zielen die „Memoiren“ für den Herzog von Chevreuse und die französische Regierung hin. Hier gibt Fénelon Ratschläge, wie dem unheilvollen Kriege zu entgehen sei; oder er rät zum schnellen Frieden selbst unter ungünstigen Bedingungen. Ebenso lauten die „Grundzüge einer neuen Staatsordnung“, die er 1711 zusammen mit dem Herzog von Chevreuse ausarbeitete: Vor allem soll man Frieden schließen, dann den Effektivstand des Heeres stark heruntersetzen und statt des „allgemeinen Krieges gegen Europa“ eine Politik friedlicher Bündnisse ins Werk setzen. Besondere Erwähnung verdient noch das ungefähr gleichalterige Schriftchen „Examen de conscience...“, mehr bekannt unter dem Titel „Directions pour la conscience d'un roi“, das wieder für den Kronprinzen bestimmt war. *Cherel* sagt von dieser Schrift: „L'Examen est le complément des grâces de Télémaque³.“ Und *Herder* meinte, wenn diese Ratschläge befolgt würden, würde jede Revolution unmöglich werden⁴. In unerbittlicher Frageform hält Fénelon seinem fürstlichen Freunde wie in einem Gewissenspiegel alle Pflichten eines Herrschers vor Augen und behandelt in eigenen „Directionen“ und einem „Supplémentum“ eingehend die Fragen über Krieg und Frieden.

II.

Will nun Fénelon jeden Krieg vermieden wissen? — Das ist gewiß das Ideal, das er anstrebt. Dennoch rechnet er mit dem Krieg. Im Télémaque läßt er den

³ A. a. O. 612.

⁴ *Weinand* im Staatslexikon d. Görresgesellschaft, Art. Fénelon.

weisen Mentor sagen: „Der Krieg ist zuweilen notwendig, das ist freilich wahr, aber es ist eine Schande für die Menschheit, daß er bei gewissen Gelegenheiten unvermeidlich ist⁵.“ Mehr als dieser unklare Satz befriedigt der Ausspruch, den Fénelon seinem Helden Telemach in den Mund legt: „Die Kriege müssen gerecht sein, aber das ist noch nicht alles, sie müssen auch durch das allgemeine Beste bedingt sein. Das Blut eines Volkes darf nur vergossen werden, um dieses Volk selbst vor dem Untergange zu retten“ (Télémaque 292). Also nicht auf dem so oft gefälschten oder vorgetäuschten Begriff des Verteidigungskrieges liegt hier der Nachdruck. Entscheidend ist das bonum commune, das möglicherweise selbst einen sog. Verteidigungskrieg unerlaubt machen kann. Das gilt sicherlich für unser Jahrhundert. Denn wer möchte unbedenklich behaupten, daß bei einem zukünftigen Krieg, der mit seinen chemisch-technischen Mitteln nicht nur gewaltige Armeen zerschmettern, sondern ganze Völker und Kulturen ausrotten kann, der Zweck des Verteidigungskrieges, die Selbsterhaltung oder, wie Fénelon allgemeiner sagt, das „allgemeine Beste“, überhaupt zu erreichen ist? Für die Zeit Fénelons liegen die Verhältnisse zwar anders. Dennoch hält Fénelon selbst für seine Zeit den Fall eines erlaubten Krieges für sehr selten⁶. Er steht auch nicht an zu behaupten, daß es fast keinen Krieg gebe, selbst keinen siegreich beendeten, der einem Staate nicht mehr Unheil als Segen brächte: „Und wenn selbst der Sieg gleichsam wie mit Ketten an unsere Heere gefesselt wäre, so würden wir uns durch die Vernichtung der Feinde doch selbst vernichten; das Land wird entvölkert . . .“ (Télémaque 249 und Directions 36—51). Er kann sich nicht genug tun, die menschenunwürdigen Greuel eines Krieges an den Pranger zu stellen. Er räumt schon damals mit der unsinnigen Phrase von der Veredlung durch den Krieg auf, indem er gerade auf die sittliche Verrohung und Zügellosigkeit und auf die kulturzerstörende Wirkung des Krieges immer wieder hinweist. Bezeichnend für den Kriegshaß Fénelons ist sein hartes Urteil über die Eroberer: „Ein Eroberer“, so sagen die Bewohner des Wunderlandes Bätika, „ist ein Mensch, den die gegen das Menschengeschlecht erzürnten Götter in ihrer Wut der Erde gegeben haben . . . Diese großen Eroberer, die man mit so großer Ehre auszeichnet, gleichen übergetretenen Flüssen, die majestätisch erscheinen, die aber die fruchtbaren Felder verwüsten, die sie nur bewässern sollten“ (Télémaque 141). Ähnlich sprechen die ungebildeten Bewohner Kretas: „Wir verabscheuen jene Brutalität, die unter den hochklingenden Namen „Ehre und Ruhm“ in törichter Weise die Länder verheert und das Blut der Menschen vergießt, die doch alle untereinander Brüder sind“ (Télémaque 163 f.). Selbst der tapfere, sieggewohnte Telemach verflucht den Krieg und ihre Anstifter: „Die Löwen und Tiger führen keinen Krieg gegen ihresgleichen. Der Mensch allein, obgleich er Vernunft und Verstand besitzt, erlaubt sich, was das Tier, das keine Nachgedanken hat, sich nicht

⁵ Les aventures de Télémaque, zitiert nach der Übersetzung von Rückert, Reclam, Nr. 1327 bis 1330, 186.

⁶ Directions pour la conscience d'un roi, La Haye 1747, 36—51.

erlaubt . . . Kann man wohl genug die Menschen verachten und verfluchen, die sich so ganz über ihre Menschenwürde hinwegsetzen? Nein, nein, sie wollen Götter sein und sind nicht einmal Menschen; sie müssen ein Fluch für alle Jahrhunderte sein, von denen sie bewundert zu werden meinen“ (Télémaque 291 f.). In der 25. Direction schreibt Fénelon: „Einen armen Teufel, der in äußerster Not ein Goldstückchen stiehlt, knüpft man an der Hauptstraße auf, und einen Menschen, der Eroberungen macht, d. h. ungerechterweise die Länder eines Nachbarstaates unterjocht, feiert man als Helden . . . Hört da die Gerechtigkeit auf, wo es sich um große Dinge handelt?“ (Directions a. a. O.). Fénelon kennt eben für Fürst und Volk, für Privatleben und Politik nur eine Moral: „Sie werden nach dem Evangelium gerichtet wie der geringste ihrer Untertanen“, hält er dem Kronprinzen vor (Directions 1 ff.).

III.

Von besonderem Reiz für den heutigen Friedensfreund ist es nun, den Gedankengängen Fénelons weiter nachzuspüren und festzustellen, wie Fénelon sich den Weltfrieden denkt und wie er ihn herbeiführen und erhalten will. Will er ein Friedensideal, wie es die spätere Aufklärung herausgebildet hat, einen Frieden ohne Kampf und Spannung, der das Leben und Streben erschlaft und ertötet und zum sog. Friedhofsrieden wird; oder will er wohl Konkurrenz und Reibung im Völkerleben, nur nicht das primitive, brutale Austragsmittel des Krieges? — Es ist sicher, daß Fénelon mit seinem Télémaque der Aufklärung vorgearbeitet hat. Der hier gepriesene Friede gleicht zu oft jenen Traumbildern, die sich die Alten vom sog. goldenen Zeitalter gesponnen haben, wo alles in Glück und Seligkeit schwelgt, ganz gesättigt, wunschlos und kampflös. Aber der Télémaque ist doch eben nur eine Allegorie, wie auch Mirabeau sagt (*Cherel* 389) und will nicht alle Sitten und Einrichtungen jener mit Liebe und Begeisterung geschilderten Fürsten und Völker ohne jede Veränderung ins 18. Jahrhundert verpflanzt wissen. Zudem bleibt der Télémaque trotz aller Politik und Pädagogik doch auch Roman, in welchem nach damaligem Geschmack ein Stück schwärmerischer Schäferpoesie nur ungern vermißt wurde. Ein Genie wie Fénelon war scharfblickend genug, die Gefahr des Friedhofsriedens zu erkennen. Damit die Jugend durch den immerwährenden Frieden nicht verweichliche, rät er zu ausgiebigen Leibesübungen und friedlichen Wettkämpfen. Der junge Adel soll zudem an auswärtigen Kriegszügen teilnehmen. So bleibe das Volk immer kampfbereit und dadurch der Friede gesichert (Télémaque 194, 249 f., 370). Beachtlich ist hier, wie auch anderswo, daß Fénelon trotz aller Abrüstungsgedanken von dem alten „para bellum“ als Friedenssicherung nicht ganz loskommt. — Wie Fénelon in dem einzelnen Staate den edlen Wettstreit nicht ausschalten will, so versucht er auch nicht die Staatskonflikte aus der Welt zu schaffen. Er will sie lösen, aber nicht mit roher Waffengewalt, vielmehr durch geistigen Kampf, durch Konferenzen und Schiedsgerichte: „Haltet das Gleich-

gewicht zwischen beiden Teilen. Statt mit Feuer und Schwert gegen ein Volk zu ziehen, das ihr lieben sollt, bewahret euch den Ruhm, Richter und Vermittler zu sein“ (Télémaque 180). Einen ähnlichen Gedanken spricht Fénelon im „Supplementum“ zu den Directionen aus, indem er sich gegen ein imperialistisches Universalreich wendet und den einzelnen Völkern das Recht und die Pflicht des Gleichgewichtsstrebens anrät (Directions 70—85). Mag das Gleichgewichtssystem seine Schwächen haben, — wer es anstrebt, will Spannung, keinen „müden“ Pazifismus. — So finden auch die Phönizier, die durch Wagemut und Fleiß den Handel der anderen Nationen weit überflügelten, größtes Lob (Télémaque 47 ff.). — Ganz modern mutet die Friedensrede an, die Mentor den eben versöhnten Fürsten hält: „Hinfort werdet ihr unter verschiedenen Namen und verschiedenen Führern nur ein einziges Volk bilden. So schlingen die gerechten Götter das Band ihrer vollkommenen und ewigen Eintracht. Das ganze Menschengeschlecht ist nur eine auf der Oberfläche der Erde zerstreute Familie. Alle Menschen sind Brüder und müssen sich als solche lieben. Wehe den Ruchlosen, die einen Ruhm darin finden, das Blut ihrer Brüder zu vergießen, das doch ihr eigenes ist ... Fürsten, die ihr die mächtigsten Städte Hesperiens regiert, unterlaßt nicht, euch von Zeit zu Zeit zu versammeln. Beraumt alle drei Jahre eine Generalversammlung an, wo alle Könige, die hier gegenwärtig sind, sich einfinden, um das Bündnis durch einen neuen Eidschwur zu erneuern, um die gelobte Freundschaft inniger und fester zu gestalten und über alle gemeinschaftlichen Fragen zu beraten ...“ (Télémaque 185 ff.). — Schon diese Proben sprechen gegen die Vermutung, daß Fénelon einen trägen Frieden erstrebte. Einen solchen hat er auch für sich selbst nie gesucht. Sein Leben ist voll Kampf in Wissenschaft und Politik. Aber er kämpfte mit jener echten Kampfesgesinnung, die auch das Völkerringen beherrschen muß, die die Menschen lehrt, auch den Gegner zu achten, mit ihm zu ringen, nicht, um ihn, wenn nötig, mit roher Gewalttat zu vernichten, vielmehr an ihm zu wachsen an eigenem Wert, an geistiger und physischer Kraft.

Trotzdem muß zugegeben werden, daß Fénelons Friedenspläne nur große, wenig scharf begrenzte Umrisse bieten. Hielt er vielleicht seine Zeit für ein komplizierteres Friedensprogramm für unempfindlich und unreif? Die allgemeine Ablehnung, die den in vielen Stücken freilich unreifen Völkerbundsplänen Saint Pierres ein halbes Jahrhundert später zuteil wurde, könnte ihm Recht geben. Fénelon, der unter den führenden Männern seiner Epoche fast ganz allein stand im Kampfe gegen eine kriegsfrohe Staatsleitung, glaubte wohl nichts Besseres tun zu können, als seinem durch die endlosen Kriege erschöpften Vaterlande einen Friedensfürsten zu erziehen. Damit diene er nicht nur Frankreich, sondern ganz Europa. Daß Fénelons Erziehungsarbeit über Erwarten gelang, bezeugen selbst seine Gegner und erregte damals wie heute allgemeinste Bewunderung. Leider ließ der allzu frühe Tod seines Zögling, des Dauphin, die hoffnungsvolle Erziehungs- und Friedensarbeit nicht zur vollen Auswirkung kommen.

IV.

Dennoch war Fénelons Arbeit nicht umsonst. In Versailles erregten zwar seine Ideen, vor allem sein *Télémaque*, begreifliches Mißvergnügen. Ludwig nannte den Verfasser des *Télémaque* den größten Schöngeist und Abenteurer. Er verbannte ihn endgültig vom Hofe und verbot den Weiterdruck des ihm verhaßten Buches. Die Hofleute machten sich das pikante Vergnügen, für jede Person des Romans das lebende Modell in Versailles zu suchen und bekannt zu geben; die fremden Fürstenhöfe folgten diesem Beispiel und zeigten offene Schadenfreude. Das erbitterte den hochmütigen Despoten noch mehr. Am Ende seines Lebens scheint aber auch Ludwig seinen Irrtum eingesehen zu haben. Erschütternd ist die Szene, die uns Saint-Simon berichtet. Wenige Tage vor seinem Tode ließ der sterbende König den jungen Thronfolger zu sich kommen und sagte zu ihm: „Mein Kind, du wirst bald ein großer König werden. Suche den Frieden mit deinen Nachbarn zu erhalten. Ich habe allzu sehr den Krieg geliebt, ahme mich hierin nicht nach“ — Ganz anders war die Beurteilung Fénelons im übrigen Frankreich wie auch im Ausland. Erstaunt und entzückt lauschte die kriegsmüde Menschheit dem großen Friedensrufer. Der *Télémaque* fand trotz des königlichen Druckverbotes einen bis dahin unerhörten Bucherfolg. Gleich im Erscheinungsjahre (1699) erlebte er 16 Ausgaben und war lange Zeit das meist gelesene Buch in Europa (*Cherel* 29, 341). Wie *Cherel* nachweist, hat sich kaum ein großer Mann des 18. Jahrhunderts dem Einfluß des Erzbischofs von Cambrai entziehen können. Bereits wenige Monate nach dem Tode Fénelons spricht Massillon in seiner berühmten Trauerrede auf Ludwig XIV. mit einer solchen Kühnheit über die Kriege und Siege des eben verblichenen Sonnenkönigs, daß man sofort an den Verfasser des anonymen Briefes und des *Télémaque* denken muß (*Cherel* 301). Schon um die Mitte des 18. Jahrhunderts gehört Fénelon zu den „großen Männern“ „par les grâces et les enseignements de *Télémaque*“ (*Cherel* 345). Man vergöttert ihn geradezu, gibt ihm das Epitheton „adoré“ oder nennt ihn „un mortel qui n'aurait point dû l'être“ (*Cherel* 414, 346). — Die Enzyklopädisten und Aufklärer, vorab D'Alembert und Rousseau, der einmal wünschte, Fénelons Kammerdiener gewesen zu sein (*Cherel* 441), waren mit verschwindenden Ausnahmen Verehrer der Fénelonschen Friedensideen. Sie suchten ihn sogar, freilich mit Unrecht, zu einem der ihrigen zu machen (*Cherel* 350). *Télémaque* gilt als das Buch, das den Krieg aus Mode (*la guerre de mode*) aus Europa vertrieben habe (*Cherel* 381, 432). Auch manche Fürsten konnten dem großen Friedensbischof ihre Bewunderung nicht versagen. Selbst Friedrich der Große, der für die Friedenspläne Saint Pierres nur Spott und Hohn hatte, war wenigstens in seiner Jugend ein Bewunderer des *Télémaque*, dessen Friedensideen sich in seinem Anti-Machiavell deutlich widerspiegeln (*Cherel* 304, 400). Ludwig XVI. stellte sich als Prinz aus dem *Télémaque* „maximes morales et politiques“ zusammen. Und wenn er zur Zeit der Revolution einen solchen Abscheu vor jeder blutigen Gewalt und Gegenwehr

zeigte, daß man ihm den Vorwurf der Unmännlichkeit nicht ersparen kann, so ist das zum Teil auf den Einfluß Fénelons zurückzuführen. — Wie von Aufklärern und Königen, so wurde Fénelon auch von den Männern der Revolution verehrt und als Zeuge angerufen. Er hatte sogar die zweifelhafte Ehre, in ihren Heiligenkalender aufgenommen zu werden (*Cherel* 478). Mirabeau meint, der Name Fénelon flöße ganz Europa Achtung und Zutrauen ein; er habe die gegen Frankreich durch lange Kriege verbündeten Nationen seinem Lande wieder nähergebracht (*Cherel* 418 f.). Bei der Aufzählung solcher Zeugnisse, die sich mühelos um ein Vielfaches vermehren ließen, liegt die Gefahr nahe, die Wirkung der Friedensideen Fénelons zu überschätzen. Das 18. Jahrhundert war doch ein sehr blutiges, das hat auch ein Fénelon nicht verhindern können. Aber eine große Ideenwirkung kann ihm niemand absprechen. — Daß im 19. Jahrhundert die Friedensideen dem imperialistischen Frankreich Bonapartes wenig angenehm waren, ist begreiflich. Mit dem Untergang des korsischen Eroberers kam Fénelon wieder mehr zu Ehren. Châteaubriand ruft begeistert aus: „Télémaque renferme tous les principes du jour“ (*Cherel* 549).

Auch uns Heutigen kann Fénelon in manchem Wegweiser und Vorbild sein, wenn auch seine Friedenspolitik nicht in allen Punkten restlos befriedigen mag. Wer Kritik übt, vergesse nicht, daß zwischen Fénelon und uns mehr als zweihundert Jahre liegen, und daß das Problem des Weltfriedens noch heute vielfach umstritten und manchem Friedenskämpfer erst seit gestern so selbstverständlich und klar ist. Es ist auch leicht zu sagen, daß etwa Dante in seinem Weltfriedensplan, der sich auf die Weltmonarchie, den Weltstaat, gründet, klarer, geschlossener, einleuchtender spricht als Fénelon. Der Weltstaat aber bedeutete schon für die Zeit Dantes nicht mehr als einen Traum, und das war er erst recht für das 17. und 18. Jahrhundert. Zudem würde eine Weltmonarchie selbst bei Friedensfreunden recht geteilte Freude wecken. Fénelon dachte realpolitischer. Er trug den politischen Gegebenheiten und dem Geist seiner Zeit mehr Rechnung. Das bewahrte ihn davor, sich ins Utopistische, Ideologische zu verirren und wie andere der Lächerlichkeit zu verfallen. Er mußte der so wenig gekannten und geschätzten Friedensidee den Boden erst bereiten. Daher verkündet er keine staatsumwälzenden Pläne, sondern begnügt sich zunächst damit, die verirrtten Fürsten und Völker zur christlichen Friedensgesinnung zurückzuführen. Erst wenn die geistige Abrüstung sich durchzusetzen begann, konnte man in der Friedensarbeit weitergehen. Schon durfte er hoffen, seinem Ziele nahe zu sein, da starb seine größte Hoffnung, der Dauphin. Von diesem Schlage hat sich Fénelon nicht mehr erholt; vier Jahre später (1715) starb auch er.

Fénelon gehört zu jenen großen Männern, die für ihre Ideale nicht nur zu kämpfen, sondern auch zu leiden und zu opfern wissen. Er, der sich in dem Quietistenstreit bereitwillig der römischen Entscheidung unterwarf und seine eigene Verurteilung von der Kanzel verlas, widerrief kein Wort von seinen politischen Schriften. Trotz Spott und Haß des Königshofes blieb er ungebeugt und

arbeitete mit erstaunlichem Gleichmut weiter für sein großes Friedensideal. Ihm opferte er Fürstengunst und Fürstenlohn. Er erklärte sich der französischen Regierung gegenüber sogar bereit, auf die weltliche Souveränität von Cambrai zu verzichten, wenn dadurch der Friede erleichtert werde⁷. Einem solchen Franzosen darf man sein Wort glauben: „J’aime mieux ma famille que moi-même, j’aime mieux ma patrie que ma famille, mais j’aime encore mieux le genre humain que ma patrie⁸“. Zwar hat eine unsachliche Geschichtsschreibung versucht, das politische Wirken des großen Erzbischofs zu verzerren und einzig auf Ehrgeiz, Herrschsucht und Heuchelei zurückzuführen. Dagegen steht das Übergewicht jener Zeugen, die den Menschen Fénelon für einen der edelsten, reinsten Charaktere seines Jahrhunderts halten. Und dem Politiker Fénelon gibt sein protestantischer Biograph *R. Mahrenholtz* das unverdächtige Zeugnis: „Alle seine Ansichten über Politik ... sind von echt christlich-katholischem Geiste erfüllt.“ (S. 187.) Keiner aber hat ihm das Verdienst und den Ruhm streitig machen können, daß er als einziger im kriegerischen und siegreichen Frankreich Ludwigs XIV. Krieg und Eroberung aufs entschiedenste verdammt und unablässig zum Völkerfrieden gerufen hat. Schon deshalb sagt *Weinand* (a. a. O.) mit Recht: „Fénelon bleibt für die christliche Politik der Neuzeit einer der größten, weitestblickenden vorrevolutionären Zeugen.“

⁷ *Rich. Mahrenholtz*, Fénelon, Erzbischof von Cambrai, ein Lebensbild, 1896, 120 f.

⁸ *Ramsay*, Histoire de Fénelon, 1725, 82.

Grundsätzliches und Praktisches zu den Bestrebungen der Seelsorgehilfe.

Von Wilhelm Wiesen O. S. C., Freiburg i. Br.

Überall ist heute in den Kreisen der Seelsorge ein wachsendes Interesse für die Bestrebungen der Seelsorgehilfe zu beobachten. Es gibt nicht viele Fragen der Pastoration, die in den letzten Jahren eine so häufige und vielseitige literarische Behandlung erfahren haben, als das Gebiet des Laienapostolates und der Seelsorgehilfe. Kurse und Tagungen, die von Organisationen, besonders von der Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe, über diesen Gegenstand abgehalten wurden, erfreuen sich einer immer größer werdenden Beteiligung trotz mannigfacher Opfer an Zeit und Geld. Wie gleiche Bestrebungen in Österreich sich durchsetzen, beweisen die Aussprachen der letzten Jahre in der Zeitschrift „Der Seelsorger“ und die kürzlich erschienene Schrift von *Leopold Engelhart*¹. Nichtsdestoweniger läßt sich nicht verkennen, daß der Durchführung der Seelsorgehilfe vielerorts bedeutende Schwierigkeiten entgegenstehen. Diese sind teils grundsätzlicher, teils praktischer Art.

Auch heute noch begegnen wir einer grundsätzlichen Ablehnung der Seelsorgehilfe. Man befürchtet den Einbruch demokratischer Tendenzen in das Heiligtum der Kirche, man denkt an „Laienregiment“ und anderes mehr. Dieser Ablehnung gegenüber ist zunächst hinzuweisen auf das in der gesamten Kirche fühlbare lebhaftere Streben, die Laienwelt in größerem Maße zu interessieren für die Aufgaben der Seelsorge. Überall ertönt in verstärktem Maße der Ruf nach Laienhelfern.

Bischof *Prohaska*² hat das ausgesprochen, was die Gegenwart bewegt: „Gegen das Übel der laizistischen Kultur kommen wir ohne das Laienapostolat nicht auf.“ Für eine Ablehnung des Laienapostolates können auch stichhaltige Gründe nicht vorgebracht werden, weder von dogmatischer noch von der kirchenrechtlichen noch endlich von der disziplinären Seite aus. Mit erfreulicher Klarheit wächst dafür das Bewußtsein, daß Laienapostolat katholisches Erbgut ist. Es hieße heilige Glaubenswahrheiten und die kirchliche Vergangenheit verleugnen, wollte man die Berechtigung des Laienapostolates in Zweifel ziehen. Neben dem besonderen Priestertum, das vom Konzil von Trient³ in seiner göttlichen Einsetzung und Autorität gegen die Reformatoren zu verteidigen war, gibt es ein allgemeines, das von niemand angegriffen wurde, also auch nicht aufs neue besonders hervorgehoben zu werden brauchte⁴. So klar

¹ *Leopold Engelhart*, Neue Wege der Seelsorge. Innsbruck 1927.

² „Schönere Zukunft“, 30. Jan. 1927, Nr. 18.

³ *Denzinger*, Enchiridion. 11. Aufl., N. 957 ff.

⁴ Vgl. *Karl Neundörfer*, Zwischen Kirche und Welt. Frankfurt a. M. 1927, 39 ff.

das Evangelium die Unterscheidung darlegt zwischen Priester und Laienstand (vgl. Mt 28, 18; Jo 20, 21), so klar betonen die neutestamentlichen Schriften aber auch, „daß nach urchristlicher Anschauung jeder Gläubige ein Missionar sein muß und von Christus eine Sendung erfahren hat. Durch die Taufe tritt er in Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn, wird mit seinem Geiste begabt, wird sein Eigentum, ihm zu Dienst verpflichtet, mit allem, was er hat. Die Taufe ist nicht nur eine wunderbare Gabe, sondern ebenso sehr eine Aufgabe. Wer sie empfängt, verspricht damit, daß er sich bemüht, Christus nachzufolgen und an seinem Werke mitzuarbeiten. Die Sorge um das Reich Gottes, seine Erhaltung und sein Wohl ist nicht Sache eines besonderen Standes, sondern heilige Pflicht, die allen, wenn auch nicht in gleicher Weise, aber jedem nach dem vollen Maße seiner Kräfte obliegt. Wie wäre sonst die Schnelligkeit zu erklären, mit der die christliche Botschaft über die ganze Welt geflogen ist? Vom hl. Paulus wissen wir, daß er nie eine Missionsreise allein gemacht hat. Er weiß die wagemutigen, die ausdauernden, die hochherzigen und opferbereiten Seelen zu entdecken, und was er willig und brauchbar findet, stellt er sich als Helfer und Mitarbeiter an die Seite. Gewiß mag ihm der eine oder andere gelegentlich nach Art des Markus oder auch dauernd eine Enttäuschung bereitet haben, aber andere wußte er so zu fördern, daß ihnen kein Weg zu weit, keine Gefahr zu groß, keine Aufgabe zu schwierig galt. Hier sei nur verwiesen auf den kurzen Philemonbrief, vielleicht das instruktivste Stück für Laienhilfe in apostolischer Zeit, und das Schlußkapitel des Römerbriefes, mit seiner langen Grußliste, an deren Spitze ein Empfehlungswort steht für die Briefbotin, „unsere Schwester Phoebe, die im Dienste der Gemeinde von Kenchreä steht und vielen eine Beschützerin geworden ist“. Das Bild, das uns hier wie aus allen Paulusbriefen entgegentritt, ist so scharf und eindeutig, daß es keiner Erläuterung bedarf. Wir sind nicht im gleichen Maße über die Arbeitsweisen der anderen Apostel unterrichtet, aber wir haben keinen Anlaß zu der Annahme, daß in ihrem Kreis eine Hilfe der Laien verschmäht worden wäre⁵.“

Als der Kronzeuge laienapostolischer Wirksamkeit in der nachapostolischen Zeit kann der hl. Johannes Chrysostomus bezeichnet werden. Es mutet uns fast modern an, im guten Sinne des Wortes, was er in seinen acht Predigten „Adversus Judaeos“ von den Gläubigen fordert⁶. Zahlreiche Christen in Antiochien waren in Gefahr, durch den Besuch der Synagogen dem Judentum anheimzufallen. Da fordert der beredte Bischof auf, mitzuarbeiten an der Rückgewinnung der Verirrten. Meisterhaft sind die Anweisungen zur Behandlung der Irrenden und die Beweggründe, die er den Gläubigen vor die Seele stellt. „Was verlange ich Großes?“ so ruft er aus. „Jeder von euch soll mir einen Bruder retten. Jeder sei darum besorgt und gebe sich Mühe, damit wir bei der nächsten

⁵ Bericht über die Tagung für Seelsorgehilfe am 27. und 28. Sept. 1926 in Koblenz. Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe, Freiburg i. Br. 1927³.

⁶ Vgl. *Konrad Metzger*, Erziehung zum Laienapostolat. Freiburg i. Br. 1925.

gottesdienstlichen Versammlung mit Gaben vor Gott erscheinen — und zwar mit Gaben kostbarer als alles andere, wenn wir irrende Seelen zurückgeführt haben. Sollten wir auch geschmäht werden, Schimpfworte erdulden, oder irgend etwas anderes, nehmen wir das alles auf uns, um sie zurückzugewinnen⁷.“

Pius XI. hat in einem Zeitalter, in dem durch eine stark individualistische Lebenshaltung in weiten Kreisen das innere Interesse an der Kirche verlorengegangen war, das Laienpriestertum in besonderer Weise proklamiert, und die von ihm so sehr empfohlene katholische Aktion besteht wesentlich in der Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat⁸.

Die grundsätzliche Bejahung des Laienapostolates muß aber verbunden sein mit einer grundsätzlichen Abgrenzung der Arbeiten und Tätigkeitsgebiete. Rein negativ läßt sich sagen, daß überall dort die Tätigkeit des Laien ausschalten muß, wo die Ausübung des Ordo oder der kirchlichen Jurisdiktion vorausgesetzt wird. Hier liegen heilige Gerechtsame des ordentlichen Priestertums, die respektiert und gehütet werden müssen. Je mehr das allgemeine Priestertum des Laienapostolates betont wird, um so klarer ist das besondere kirchliche Priestertum und seine Superiorität über jedes laienapostolische Wirken zum Ausdruck zu bringen. Diesem kirchlichen Priestertum ist in den Aposteln der besondere Auftrag Christi zuteil geworden, sein Werk fortzusetzen, seine Gnaden zu spenden und in seinem Auftrage zu lehren. Ihm übergab er die Sorge für seine Herde. Dem Laienapostolat liegt keine besondere Beauftragung zugrunde, sondern es geht hervor aus dem Gebot christlicher Nächstenliebe, und es ergibt sich aus der Eingliederung der Gläubigen in den mystischen Leib Christi: als Glied Christi, durch die Taufe und als Miles Christi durch die Firmung. Was der Priester tut im Weinberge Gottes, vollzieht er im Auftrage und im Namen Christi; was der Gläubige tut für das Gottesreich, geschieht nicht in eigentlicher Stellvertretung Christi, sondern ist der Ausdruck lebendiger Zugehörigkeit zu Christus und seiner Kirche. Die seelsorgerliche Tätigkeit des Priesters bedeutet Ausübung übernatürlicher Vaterschaft, welche die Gotteskindschaft verleiht und behütet, die laienapostolische Wirksamkeit der Gläubigen aber ist liebende Verantwortung zu den in Christus geheiligten Gliedern der Kirche, die uns Brüder und Schwestern sind. Die Funktionen des Priestertums sind Wirkungsweisen des Hauptes am mystischen Leibe Christi, die Arbeiten apostolisch gesinnter Laien sollen sein Tätigkeit des Gliedes, das mit dem Haupte in enger, lebenskräftiger Verbindung steht⁹. Daraus ergibt sich auch die vollständige Unterordnung laienapostolischer Tätigkeit unter die priesterliche Seelsorge. Was Ignatius von Antiochien zu den Gläubigen seiner Zeit sagte, daß ohne den Bischof keiner etwas tun soll in Dingen, welche die Kirche angehen (ad Smyrn 8, 12), das hat Pius XI. für unsere Zeit in die Worte

⁷ K. Metzger, *Erziehung zum Laienapostolat*, a. a. O.

⁸ Vgl. Erhard Schlund, *Die katholische Aktion*. München 1928, 33.

⁹ Wilhelm Wiesen, *Seelsorge und Seelsorgehilfe*. Freiburg i. Br. 1926³, 24.

geformt: „Engste Vereinigung (der apostolisch tätigen Laien) mit uns und mit Christus, das ist die Bedingung, unter der allein ihre emsige Arbeit für die Ausbreitung und Kräftigung des Reiches Christi ein wirksames Mittel zur Wiederherstellung des allgemeinen Friedens werden kann.“ (Ubi arcano.)

Eine weitere Einschränkung für das Laienapostolat bedingt die geschichtliche Entwicklung des kirchlichen Organismus. Nicht alles, was in der Urkirche Brauch war, ist auf unsere Verhältnisse zu übertragen. Auch die Tradition und die geschichtliche Entwicklung, welche die Form der Mitarbeit der Laien in der Seelsorge wesentlich beeinflusste, besitzen ihr Recht, das wir zu achten verpflichtet sind. Es wäre für Kirche und Seelsorge der Gegenwart schlechtweg unmöglich und verhängnisvoll, die urchristlichen Formen laienapostolischer Betätigung in die Gegenwart zu übertragen. Es läßt sich ein ausgebildeter Organismus nicht zu seinen ersten Anfängen zurückführen. Prof. Dr. Vogels (Bonn) hat mit Recht betont: „Wir haben keine Veranlassung, in unserem Gottesdienst das Zungenreden wieder einzuführen. Wir werden uns sehr bedenken, ob wir begehren wollen, von der Kanzel herab auch einmal wieder das Wort eines Laien zu hören. Wir haben kein Recht, die gesamte Entwicklung der nachapostolischen Zeit als Entartung zu betrachten, und wir werden uns hüten, all das wertvolle Gut, das die Vorfahren erworben und aufgespeichert, leichtsinnig preiszugeben und zu verschleudern¹⁰.“ Eine gesunde Entwicklung des Laienapostolates, wie sie die Gegenwart bedarf, und eine wirksame Förderung der Aufgaben der Kirche und der Seelsorge durch dasselbe ist daher nur möglich, wenn seine äußere Form und Tätigkeitsweise der Struktur und dem Organismus des kirchlichen Lebens unserer Zeit entsprechen und sich dem Gesunden, geschichtlich Gewordenen angleichen. Vielleicht ist dieses in der Fülle der Vorschläge, die vor Jahren auftauchten, nicht immer genügend beachtet worden. Man mag die Arbeit der Evangelischen Inneren Mission und das Wirken der Heilsarmee bewundern, aber es wäre verkehrt, in der Nachahmung des wirklich Guten die Tatsache zu verkennen, daß innerhalb des Katholizismus derartige organisatorische Gebilde keinen Platz finden können.

Das eigentlich Problematische setzt daher bei der Frage ein über Form und Art eines Laienapostolates, das über ein gelegentliches Helfen und über die in Beruf und gesellschaftlichem Leben gebotene Verwirklichung apostolischer Gesinnung hinaus eine systematische Hilfe für die Seelsorge sein will. Diese Hilfsarbeit innerhalb der Pfarrei, die wir im Unterschied vom Laienapostolat im weitesten Sinne des Wortes Seelsorgehilfe nennen, soll neben der Angleichung an die Gesetze kirchlicher Verfassung und an die verschiedenen Formen apostolischer Wirksamkeit im katholischen Vereinsleben einem der wichtigsten Erfordernisse moderner Pastoration in besonderer Weise Rechnung tragen, der

¹⁰ Heinrich Vogels in „Bericht über die Tagung der Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe in Koblenz 1926“, a. a. O., 4.

Erhaltung, Stärkung oder Wiederherstellung des seelsorgerlichen Kontaktes. Gewiß ist und bleibt die Aufgabe der Seelsorgehilfe die Rückgewinnung der Entfremdeten, die Stütze der Schwankenden und Gefährdeten, aber diese Aufgabe läßt sich in einer der Laienmitarbeit entsprechenden Form am besten erfüllen durch die Erhaltung oder Wiederherstellung des seelsorgerlichen Kontaktes. Nicht darin kann die eigentliche Bedeutung der Seelsorgehilfe liegen, daß nun auch Laien mithelfen an der Sanierung ungültiger Ehen, an der seelsorgerlichen Fürsorge für die schwergefährdete Familie, an der Sicherstellung der religiösen Kindererziehung usw. Gewiß ist sie auch hier zur Mitarbeit berufen. Aber diese wird doch stets aus pastoralen Erwägungen heraus mit sehr vielen Einschränkungen verbunden sein. Viel wichtiger darum und auch für die sogenannte Arbeit selbst erfolgreicher ist die Erzielung des seelsorgerlichen Kontaktes, der schließlich in vielen Fällen dazu führen wird, das sittlich-religiöse Leben wieder in Einklang zu bringen mit den Grundsätzen der Kirche, mag die direkte Beeinflussung nun durch den Seelsorger oder auf Grund des erlangten Kontaktes durch die Laienhelfer geschehen. Diese Art der Mitarbeit erscheint uns neben der Aufteilung der Riesenpfarreien am meisten auch der besonderen seelsorgerlichen Notlage der Gegenwart zu entsprechen. Und worin besteht diese? Wir finden sie in ihren nächsten Ursachen gekennzeichnet durch den Zusammenbruch von Familie und Gemeinde, durch den religionsfeindlichen Umwelteinfluß und durch die besondere Geisteshaltung des modernen Menschen schlechtweg. Das Familienproblem der Gegenwart greift mit seinen verheerenden Wirkungen tief hinein in die Sphäre des Religiösen. *Adolf Weber* wagt den Satz: „Die Ordnung in der Familie ist die Ordnung in der Gesellschaft, die Unordnung der Familie ist die Unordnung in der Gesellschaft¹¹.“ Was hier von der Gesellschaft gesagt ist, läßt sich in gleicher Weise auf das Religiöse anwenden. *Ludwig Heitmann* sagt: „Die Religion steht und fällt mit dem Familienprinzip. Sie mußte im neuzeitlichen Leben fallen, weil dieses den Familiencharakter des Lebens zerstört¹².“ Die Familie, insofern ihr noch die Wesensart innigster Lebensgemeinschaft der Gatten untereinander und der Eltern mit ihren Kindern innewohnt, besitzt die tragfähigsten natürlichen Hilfen für das religiöse Leben des einzelnen. Sie hilft, religiöses Wissen zu religiösen Grundsätzen zu gestalten. Religiöses Wissen ohne Übung ist im Lebenskampf unnütz. Wäre es mit dem Auswendiglernen von Katechismuswahrheiten getan, dann könnte vielleicht die Religion ein geringeres Eigeninteresse haben an dem Schicksal der Familie. Sofern es sich aber um die täglichen Anschauungen christlichen Wesens und Lebens und um eine lebendige Eingliederung des Menschen ins Christentum handelt, kommt soviel für die religiöse Entwicklung der Jugend auf die Familie an. Wieviel religiöse Begriffe hängen aufs engste mit der

¹¹ *Adolf Weber*, Die Großstadt und ihre sozialen Probleme. Leipzig 1918, 25.

¹² *Ludwig Heitmann*, Großstadt und Religion. Hamburg 1921, II, 94.

gesunden Familie zusammen. Daß unser Vater im Himmel ist, kann nur einigermaßen recht verstehen, wer auch hier einen guten Vater besessen hat; daß wir einander lieben sollen wie Brüder, muß demjenigen ein leeres Wort sein, der seit Jahren von Brüdern und Schwestern nichts gehabt und nichts gewollt hat.

Auch für den Erwachsenen, vor allem für den Mann, gibt die Familie, die gesund ist in ihrer Lebensgestaltung, gegenüber der Verbitterung und Mutlosigkeit im Wirtschaftskampfe, gegenüber den Verhetzungen und Schicksalsschlägen die rechte seelische Entspannung, das Zurückfinden zu sich selbst, den Frieden und die Ruhe. Sie spannt seine Kräfte an zu höheren Aufgaben, zu sittlicher Festigkeit und zu den persönlichen Aufgaben der Erziehung. Die Sorge für andere entreißt ihn dem Versinken ins Erdhafte und ist ein beständiger Ansporn zu sittlicher und religiöser Treue!

Das alles ist vielleicht für die meisten deutschen Familien verlorengegangen; verlorengegangen ist damit aber auch eine starke Stütze für das religiös-kirchliche Leben.

Mit den Hilfskräften, die für die Seelsorge in der alten Familie gegeben waren, mit ihrer Gesinnung, ihrer Lebensform, ihrer Sitte und ihrer Tradition, mit ihrem eigenen Stil verlor sie zu gleicher Zeit die starke Hilfe der einheitlichen Gemeinde. Welch ein Unterschied zwischen der Pfarrgemeinde früherer Zeiten in ihrer räumlichen und soziologischen Geschlossenheit, in ihrer durch die gleichen Lebensanschauungen und Lebensgesetze, durch Sitte und Tradition, durch die Gemeinschaft religiöser und kirchlicher Erziehung und Betätigung aufs engste verbundenen Pfarrangehörigen und der sogenannten Pfarrei von heute in der Großstadt! Hier kann von einer Geschlossenheit nicht mehr die Rede sein. In dem Pfarrbezirk wohnen ja Tausende, die anderen Glaubens sind und andere Lebensgrundsätze befolgen. Vielleicht räumlich nur wenig von dem Gotteshaus getrennt, erhebt sich die Kirche, die einer anderen religiösen Gemeinschaft zu eigen ist. Und bei einem Gang durch die Straßen der Pfarrgemeinde finden wir Versammlungsräume und Betsäle der verschiedensten Sekten. Auch von Bodenständigkeit, von Heimatbewußtsein, die so starke Stützen bilden für die Religion, kann erst gar keine Rede mehr sein. Die meisten Pfarrangehörigen bewohnen vielleicht eine Mietwohnung, die sie wechseln, je nach der Gunst oder Ungunst des Wohnungs- und Arbeitsmarktes. Und erst das große Heer der Alleinstehenden! Die heute hier, morgen dort wohnen! Die schon längst wieder verzogen sind, ehe die Seelsorge Zeit fand, mit ihnen die Fühlung aufzunehmen.

Durch diese äußeren Umwälzungen ist die Seelsorge wertvoller Hilfen und äußerer Stützen beraubt worden, und das gerade in einer Zeit, wo der innere Mensch dieser äußeren Schutzmächte vielleicht doppelt bedurfte¹³.

Als weitere Ursache für die religiös-kirchliche Notlage bezeichnen wir den Umwelteinfluß. Inmitten einer Umgebung, die gleichen Glauben, gleichen

¹³ Vgl. W. Schwer, Die alte Pfarrei in der neuen Stadt, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, 1924, 60 ff.

sittlichen Lebensgrundsätzen huldigt, bedeutet die Erfüllung der Vorschriften der Religion nichts Heroisches. Wie anders aber ist dies im Wirtschafts- und Lebenskampf der Gegenwart. Die Gesetze des Wirtschaftslebens, erst recht die Ideale moderner Kultur, die in Wort und Schrift, in Buch und Bild jeden Tag aufs neue zu den Menschen sprechen, stehen vielfach in schroffem Gegensatz zur christlichen Lebensordnung. Für den Umwelteinfluß gilt, was *Ad. Weber* schreibt: „Will man die soziologische Eigenart der modernen Großstadt recht erfassen, so wird man dem Geiste der großstädtischen Bevölkerung eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Er muß selbstverständlich ein anderer sein als der Geist der vielen, die sich hinter eine gemeinsame Mauer flüchteten, um sich dort gegen einen gemeinsamen Feind zu verteidigen, anders auch als der Geist in jenen Großstädten des Altertums, die durch Brot und Spiele die Müßiggänger einer halben Welt an sich zogen; ganz anders aber endlich auch als der Geist der mittelalterlichen Städte, die ein in sich geschlossener Organismus waren, wo jeder mit Demut oder Stolz vor oder in der Front stand, um den von Gott gewollten Platz so auszufüllen, wie der Vorfahre es getan hatte und der Enkel es tun sollte, wo für jeden einzelnen aber der Name Vaterstadt einen tief inneren, häufig in hartem Kampfe erprobten Sinn hatte, für den der moderne Großstädter höchstens in Ausnahmefällen Verständnis aufzubringen vermag. Heute ist charakteristisch, daß sich in dem hin- und herflutenden Leben in der Großstadt, wo der Gedankenaustausch durch Wort und Schrift so sehr erleichtert ist, wo die Erwerbsgier sich in einem tollen Hasten und Jagen kundgibt, in besonderem Maße das entwickelt, was man wohl die Massenseele genannt hat. Der einzelne, der sich den Regungen dieser Massenseele unterwirft, wird sich selbst untreu. Er vergißt, daß er ein eigenes Verantwortungsgefühl, eine Fähigkeit, selbständig zu denken, und die Freiheit, selbständig zu handeln, hat. Berauscht vom majestätischen Wollen des großen Haufens, wird der einzelne gar zu leicht ein Sklave großer Worte. Leicht geneigt, denen zuzujubeln, für die es ein Unmöglich nicht gibt, gestützt auf eine starke Einbildungskraft, die Hoffnungen ebenso vorzutäuschen vermag wie Leiden, ist der Großstädter innerhalb der Masse unschwer für extreme Forderungen zu begeistern; umso leichter, als ihm meist kein Halt geboten wird durch irgendeine starke Tradition, die ein einigendes Band um dieses wild durcheinander wogende Chaos von menschlichen Existenzen schlingen könnte. Regellos wird die Masse angezogen und wieder abgestoßen von den Kaufhäusern, den Fabriken, den Kasernen, von trügerischem Glanze, der auch dann, wenn das Glück dem Großstädter hold ist, eingetauscht wird gegen einen wertvollen Schatz, den der Bewohner des Landes und der kleineren Städte sein eigen nennt, gegen das Heimatgefühl und die Heimatliebe¹⁴.“

Ähnlich meint *Heinrich Kautz*, „daß religiöses Eigenleben stark behindert

¹⁴ *Ad. Weber* a. a. O., S. 14.

werde durch den Eiseshauch der materialistischen Gesinnung. Von dem goldverheißenden Wirtschaftsmagnet angezogen, strömte in Zechen und Hütten eine Menschenmasse zusammen, die infolge ihrer Vermischung vielfach heterogener Elemente schwere Gefahren für die ganze Außen- und Innenentwicklung in sich birgt¹⁵."

Mit den Änderungen des Umwelteinflusses steht im Zusammenhang die neuartige Geisteshaltung des modernen Menschen, an die sich die katholische Kirche mit ihrem alten Glaubensgut wendet. Diese Geisteshaltung entbehrt der Einheitlichkeit, der Klarheit, der religiösen Richtung. Es ist eine säkularisierte seelische Haltung, deren Folgeerscheinungen wir beobachten nicht nur im kirchlichen Leben, sondern auch in der Stellung zur Familie, zur Ehe und zu den sozialen Pflichten. Der Mangel innerer Festigkeit und Klarheit schafft für den einzelnen eine außerordentlich große religiöse und sittliche Gefährdung, gegen die der äußere Schutz in Familie und Gemeinde, in Sitte und Brauch fehlt, und gegen die ein stärkerer Halt nicht gesucht wird¹⁶. Die hierdurch begründete religiöse Notlage fordert von der Seelsorge die Anspannung aller Kräfte. Niemals in der Kirchengeschichte hat wohl der Seelsorgeklerus eine größere Arbeitslast getragen als heute.

Aus dieser Notlage ergibt sich, daß die Seelsorge bemüht sein muß, die äußeren Grundlagen zu schaffen für ihre eigentliche seelische Tätigkeit. Der Kontakt mit den Gliedern der Gemeinde, der geschwächt oder gar ganz zerrissen und unterbrochen ist als Folgewirkung der sozialen und kulturellen Zeitströmungen, muß wieder hergestellt werden. Dadurch fassen wir die Kirchenentfremdung an ihrer Wurzel. Was ehemals durch Familie und Gemeinde und die gesamte geistige Haltung der Menschen die selbstverständliche Voraussetzung für das seelsorgerliche Wirken der Kirche war, das muß heute die Seelsorge sich mit neuen Mitteln aufs neue erringen. Es gilt, die Menschen in die Einflußsphäre der Seelsorge zu stellen und ihnen die Kirche wieder nahezubringen. Es bedeutet keineswegs einen nervösen Versuch, auch das Letzte noch zu wagen, eingegeben von der inneren Ohnmacht der Kirche gegenüber der neuen Zeit, wie man behauptete, wenn wir mit allen Mitteln technischer, literarischer und persönlicher Art die intensive Fühlung mit den Gliedern der Gemeinde erstreben. Das ist lediglich eine Anpassung an die soziologischen Zerklüftungsverhältnisse der Gegenwart und eine Berücksichtigung der stärkeren Gefährdung des religiösen Lebens von außen her. Die Seelsorge tut hier das, was jede geistige Macht tun muß, sie sucht die natürlichen Voraussetzungen für die Seelsorgetätigkeit zu erhalten oder herzustellen. Hierin liegt die Bedeutung technischer Hilfsmittel, wie es die Pfarrkartei darstellt und der literarischen Hilfen, wie wir sie besitzen in Pfarr- und Gemeindeblättern, Pfarrführern usw. Vor allem aber liegt hierin die

¹⁵ *Heinrich Kautz*, Im Schatten der Schlote. Einsiedeln 1926, 256.

¹⁶ Vgl. *Hermann Platz*, Großstadt und Menschentum. München 1924, 187 ff.

Bedeutung der Seelsorgehilfe, die durch persönliche Arbeit der Laienhelfer den Menschen vor der Isolierung vom kirchlichen Leben bewahren und den Entfremdeten wieder in das kirchliche Gemeinschaftsleben hineinstellen will. Sie bringt durch ihre regelmäßigen Besuche den Einfluß der Kirche bis in die äußerste Peripherie der Gemeinde, sie verbindet mit der Kirche. Und wenn diese Verbindung und Fühlungnahme zuerst auch nur äußerlicher Art ist, so trägt sie doch schon eine besondere Note durch das Persönliche, das mit dem regelmäßigen Besuch des Laienhelfers gegeben ist. Die Erfahrung zeigt, daß auf Grund dieser persönlichen Fühlungnahme sehr oft die innere Verbindung mit der Kirche tatkräftig angebahnt wird. Diese Arbeit ist von besonderer Wichtigkeit für die Zuziehenden. Aus ihnen rekrutiert sich die größte Schar derer, welche sich von der Kirche entfremden, eine psychologisch nur zu leicht erklärliche Tatsache. Wie anders aber, wenn der Zuziehende schon in den ersten Tagen durch den Besuch des Laienhelfers bemerkt, daß er gar kein Fremder ist in den fremden und neuartigen Verhältnissen, daß die Kirche der Heimat zu ihm kommt und ihn begrüßt, und daß sie ihn auch an dem neuen Wohnorte eingliedern will in ihr Gemeinschaftsleben. Man unterschätze auch nicht die Wirkungen dieser regelmäßigen Besuche bei denen, die sich seit Jahren nicht mehr am kirchlichen Leben beteiligten, oder die durch eine gesetzwidrige Handlung nicht zum Sakramentenempfang zugelassen werden können. Der Besuch bleibt doch ein Ruf in die Seele dieser Menschen: „Die Kirche denkt an dich. Sie rechnet dich zu den Ihrigen.“ Und dieses Bewußtsein wird dann zum Mahner und zum Führer: zurück zur Kirche. Wer Laienhelfer aus ihren Erfahrungen hat sprechen hören, vermag sich eine Vorstellung zu machen, was die regelmäßigen Besuche bedeuten für die Menschen, die unter ihrer wirtschaftlichen Notlage und unter persönlichen Schicksalsschlägen zu leiden haben. Gewiß sollen sie auch dort Hilfe vermitteln. Wenn sie aber in vielen Fällen rein äußerlich ohnmächtig der Not gegenüberstehen, so bedeutet der Besuch doch ein Mitfühlen und Mitempfinden, und das innerliche Helfenwollen ist eine seelische Stärkung von höchster Bedeutung. So bringt die persönliche Fühlung, welche durch die Seelsorgehilfe mit allen Gliedern der Gemeinde erlangt wird, diesen die Kirche wieder wahrhaft nahe. Es ist ein Vortragen der seelsorgerlichen Front aus dem Gotteshause und dem Vereinshause hinaus in die letzte Mietwohnung der Pfarrei. Es ist eine Pionierarbeit, ein Wegbereiten der Seelsorge für das, was sie dem einzelnen Menschen zu geben hat, im Gotteshause, in den Vereinsversammlungen, in der Schule und in der eigentlichen Hauspastoration des Priesters.

Wenden wir uns nach diesen grundsätzlichen Fragen den mehr praktischen Gesichtspunkten der Seelsorgehilfe zu. Eine außerordentlich wichtige Frage ist für die Durchführung der Seelsorgehilfe die Organisation. Bedarf es einer eigenen Organisation? Zunächst ist hier eine allgemeine Abneigung gegen jede neue Organisation in der immer stärker werdenden Last unseres vielgestaltigen Organisationswesens festzustellen. Ihren literarischen

Ausdruck fand diese in den Darlegungen *Ostermanns*, der in dem Sammelwerk „Deutschland und der Katholizismus“ schreibt: „Verstummen muß der Ruf nach einem in den Organismus der katholischen Kirche einzufügenden Fremdkörper, wie es schon die vielbesprochene Einrichtung besoldeter Pastoralhelfer sein würde. Wir haben der helfenden Kräfte wahrlich genug, wenn wir sie nur auszunutzen verstehen. Ein Doppeltes fehlte zumeist bisher. Das Erste ist die anspornende und erleuchtende Kraft der klar erkannten und warmempfundenen Idee des Apostolates. Diese Idee steht vielen Tausenden von Mitgliedern der Vereine entweder gar nicht oder nicht lebendig genug vor der Seele. Darum eifrige, nachdrucksvolle Propaganda der apostolischen Idee. Das Zweite ist die Heranziehung und planmäßige Organisation geeigneter Mitglieder der betreffenden Vereine zu dieser apostolischen Tätigkeit. So groß ist die Menge der an der Überwindung der religiösen und sittlichen Übelstände mithelfenden Vereine, daß man ruhig behaupten kann, für jede religiös-sittliche Not im Volke bestehe ein Verein. Und fast jedem Verein entspricht eine andere Volksschicht oder Volksgruppe mit anderer geistiger Gefährdung und Not. Wenn sich nun überall im Interesse der Vereine das System geschulter und organisierter Vertrauenspersonen hat durchführen lassen, warum sollte es nicht auch möglich sein im Dienste einer der schönsten, edelsten und höchsten Ideen, die das Christentum kennt, im Dienste des Apostolates¹⁷?“ Andere waren der Auffassung — und der Verfasser dieser Zeilen hat lange der gleichen Ansicht gehuldigt —, daß besonders die karitativen Vereine die geeigneten Träger für die Aufgaben der Seelsorgehilfe darstellen. Dabei müßte allerdings eine innerliche Erneuerung und eine äußere Umstellung auf die zeitgemäßen Aufgaben erfolgen. Man ging dabei von dem in sich wahren Grundsatz aus, daß Caritasarbeit und Seelsorge sich aufs engste berühren, daß leibliche und seelische Not so oft miteinander verschwistert sind, und daß in vielen Fällen nur die Caritas die Wegbereiterin zu sein vermag zum wirklichen Seelenheil. Man dachte auch daran, daß die Mitglieder der karitativen Vereine für die oft delikate Arbeit in den Häusern der Hilfsbedürftigen eine gewisse Erfahrung mitbringen. Vielleicht vergaß man dabei aber doch zu sehr, daß die Seelsorgehilfe eine große Fülle neuer Aufgaben bringt, die es den karitativen Vereinen tatsächlich unmöglich macht, diese neben ihren anderen Aufgaben noch zu übernehmen. Die Gefahr war nicht von der Hand zu weisen, daß sogar die primär fürsorgerische Tätigkeit der karitativen Vereine zu stark unter dieser neuen Belastung leiden müsse. Schließlich lagen noch organisatorische Bedenken vor. Sie ergaben sich aus dem Wesen mancher karitativen Vereine, die von sich aus Laienvereine sind, und in denen daher der Seelsorger satzungsgemäß nicht die absolute Leitung besitzt, die er für alle Arbeiten der Seelsorge beanspruchen muß.

¹⁷ Franz Ostermann, Laienapostolat, in: Deutschland und der Katholizismus, Freiburg 1918, I, 177 ff.

Vielerorts kam man auf den Gedanken eines Zusammenschlusses der Vertrauensleute aller Vereine, aber man mußte in den meisten Fällen nachher erfahren, daß dadurch zwar ein schwerfälliger organisatorischer Apparat geschaffen, der Arbeit selbst aber nicht besonders gedient war. Wir haben es erlebt, daß angesehene Tagungen des Seelsorgeklerus eine Entschliebung faßten, auf dem Boden der bestehenden Vereine die Seelsorgehilfe auszubauen. Etwas Praktisches ist unseres Wissens durch diese Entschliebung nie entstanden.

Am glücklichsten waren die Versuche überall dort, wo ein eigenes Helfersystem ins Leben gerufen wurde. Das scheint schlechtweg notwendig zu sein. Und es wäre ein Verhängnis, wenn man aus lauter Scheu vor dem Worte „Organisation“, die heute rein gefühlsmäßig besteht, Planmäßigkeit, Ordnung und Zielstrebigkeit in der Arbeit entbehren müßte. Es ist schlechtweg nicht möglich, den für eine erspriessliche Seelsorge notwendigen Kontakt zu erhalten ohne einen klaren organisatorischen Unterbau. Daß derselbe nicht unnötig kompliziert sein darf, daß er dem besonderen Organismus jeder Gemeinde entsprechen soll, das sei nur nebenbei erwähnt. Die in verschiedenen Diözesen herausgegebenen Richtlinien zeigen das rechte Maß. Bezüglich der Organisation wird eine grundsätzliche und eine praktische Anleitung gegeben. Es heißt: „1. Jede Seelsorgehilfe muß eng verbunden sein mit dem kirchlichen Gemeindeleben, das zu stützen und zu stärken eine ihrer Aufgaben ist. Daher ist ihr geborener Leiter der Pfarrer. 2. In größeren Städten empfiehlt es sich, die Pfarrei nach Straßen und Häusern in kleine Bezirke einzuteilen. Jeder Helfer und jede Helferin übernimmt den regelmäßigen Besuch dieses Bezirkes nach Anweisung des Leiters.“ Die Helfer und Helferinnen werden zu dieser Arbeit zusammengefaßt ohne Rücksicht auf ihre Vereinszugehörigkeit, wenngleich tatsächlich die meisten Helfer auch führend in den karitativen und Standesvereinen tätig sind.

Nicht weniger wichtig wie die Organisation ist die Umschreibung des Aufgabengebietes der Seelsorgehilfe. Rein negativ ist zunächst einmal zu warnen vor einem Zuviel und vor einem Zuwenig. Es muß immer das Prinzip bleiben, daß die Seelsorgehilfe die Vorbedingungen schaffen soll für das priesterlich-seelsorgerliche Wirken, und daß sie doch nur eine Unterstützung ist vorbereitender oder ergänzender Art. Die Sanierung ungültiger Ehen, die Rückgewinnung der Abseitsstehenden, die Bekämpfung der modernen Sekten ist und bleibt zunächst Aufgabe der Seelsorge, die Seelsorgehilfe kann ihr hierin nur wertvolle Dienste leisten. Ein Zuviel kann es aber auch geben, wenn die Kräfte der Laienhelfer zu sehr angespannt würden. Das könnte sehr oft betrübliche Folgen haben, besonders für die Erfüllung der eigentlichen häuslichen Berufspflichten der Laienhelfer. Wenn ein Laienhelfer allmonatlich etwa 25—30 Hausbesuche macht, so ist das wahrlich genug. Es ist auch schon viel katholischer Idealismus zugrunde gegangen durch Überlastung der hilfswilligen Kräfte. Noch mehr werden wir uns aber vor einem Zuwenig hüten müssen. Es geht nicht an, die unmittelbaren Arbeiten der Laienhelfer lediglich auf rein technische Verrich-

tungen zu beschränken. Manches gut ausgedachte Hilfssystem fand deshalb seinen frühen Tod, weil die Helfer nichts anderes zu tun hatten, als lediglich das Pfarrblatt zu überbringen oder im besten Falle irgendeine Werbungsaktion für kirchliche Vereine auszuführen. Den Laien, die der Seelsorger zur Mitarbeit ruft, muß er auch Vertrauen entgegenbringen. Fehlt dieses Vertrauen, so sollte man lieber überhaupt nicht mit der Arbeit beginnen. Eine Seelsorgehilfe, die nicht vordringt zur Arbeit von Mensch zu Mensch, besitzt keine Lebensdauer. Man darf sich nicht wundern, wenn in solchen Fällen, wo die pastorale Vorsicht doch etwas zu weit ging, die Helfer die ihnen überwiesenen Druckschriften einfach in den Briefkasten warfen oder durch Kinder und Hausangestellte übermitteln ließen. Kern und Stern aller Arbeit, mag sie nun an äußere technische Begebenheiten sich anlehnen oder nicht, muß sein die Herstellung einer persönlichen Fühlung von Mensch zu Mensch im Dienste der Kirche¹⁸.

Besonders häufig wohl sind Schwierigkeiten in der Durchführung der Seelsorgehilfe, erwachsen durch die falsche Umschreibung der Arbeitsgebiete. Man erblickte als Aufgabe der Seelsorgehilfe die Behebung jeglichen seelsorgerlichen Notstandes. Damit kam man zunächst einmal in das Aufgabengebiet vieler anderer kirchlicher Vereine hinein, so besonders der karitativen Vereine. Kompetenzschwierigkeiten hemmten Arbeitsfreude und Arbeitseifer. Aber auch die Arbeit selbst brachte zahlreiche Hemmungen. Da war zunächst einmal die Frage nach der Arbeitsmethode. Wie sollten Laien es zuwege bringen, eheliche Verhältnisse zu sanieren, an deren Gesundung der Geistliche aus sich fast verzweifelte? Wie könnte ein Kirchenaustritt von einem Menschen, der vielleicht mitten in der Arbeit einer sozialistischen oder gar kommunistischen Organisation steckt, von heute auf morgen wieder rückgängig gemacht werden? Wie vermag ein Besuch der Laienhelfer zu bewirken, daß in der Mischehe die katholische Kindererziehung sichergestellt wurde? War da nicht eine Fülle christlicher Klugheit und feinen sozialen Taktempfindens notwendig? Wie ließen sich überhaupt konkrete Aufgaben finden, die jedesmal erneut den Helfern bei den Zusammenkünften gegeben werden sollten? So hat vielerorts eine falsche Umschreibung des Aufgabengebietes die laienapostolische Bewegung innerhalb der Pfarrgemeinde stark behindert. Mancherorts kam die Seelsorgehilfe in Verruf, ein Spionagesystem zu werden. Die durch diese falsche Aufgabenumschreibung verursachten Mißgriffe von Helfern mußten herhalten, von einem Fiasko der Laienhilfe schlechtweg zu sprechen. Fast von selbst erledigen sich die Schwierigkeiten, wenn wir als eigentliche Seelsorgehilfe bezeichnen die Herstellung der Verbindung mit der Kirche oder mit anderen Worten die Erhaltung und Rückgewinnung des seelsorgerlichen Kontaktes.

¹⁸ Vgl. zur Frage der Organisation: *Wiesen*, Neuzeitliche Karitashilfe. Freiburg i. Br. 1922. *Ders.*, Seelsorge und Seelsorgehilfe. Freiburg i. Br. 1926². *Klinkenberg*, Theologie und Glaube 1926 (18. Jahrg., Heft 1, 88). *Bickel*, Werden und Wirken der Seelsorgehilfe einer Pfarrei. Freiburg i. Br. 1925. *Kaller*, Unser Laienapostolat. Leutesdorf a. Rh. 1927.

Diese Aufgabe unterscheidet die Seelsorgehilfe von allen Aufgaben der kirchlichen Organisationen. Es ist aber auch die unmittelbare und nächste Aufgabe, welche der Helfer bei jedem Hausbesuch erstrebt. Mit der richtigen Würdigung dieses Eigenzieles der Seelsorgehilfe ist sie behütet vor vielen Gefahren; mit ihr hängen eng zusammen die Fragen nach der Arbeitsmethode und der Schulung der Helfer.

Arbeitsmethode und Schulung der Helfer betreffen wohl die wichtigste und schwierigste Aufgabe in der gesamten Seelsorgehilfe. Werden die Laien es verstehen, mit jenem seelsorgerlichen Takt, mit jenem Einfühlungsvermögen, das der moderne Mensch für sich in Anspruch nimmt, der Mission der Kirche in wahrhaft fördernder Weise zu dienen? Wird ihre Arbeit das Ansehen der Kirche fördern, oder wird sie diese kirchliche Tätigkeit in der öffentlichen Meinung eher herabsetzen und benachteiligen? Wird sie aufbauen oder zerstören, wird sie helfen oder hindern, wird sie Türen verschließen, anstatt sie dem Einfluß der Kirche zu öffnen? Wer die verschiedensten Schattierungen der erwachenden laienapostolischen Bewegungen hat beobachten dürfen, der weiß, daß hier Gefahren durchaus nicht außerhalb des Möglichkeitsbereiches lagen. Metzger sagt in seiner Schrift „Erziehung zum Laienapostolat“: „Oft, besonders in den Anfängen einer laienapostolischen Gemeinschaft, kann man beobachten, daß am meisten zu arbeiten und zu erreichen scheinen solche, die als sonderbar und fanatisch gelten. Sie bringen unsere Sache sehr in Verruf, und es bedarf vieler Menschenkenntnis und vieler Liebe, um sie entweder auszuschalten oder zu ändern. Diese Art Menschen drängt und drängelt, liebt scharfes Draufgängertum, schreckt auch vor der Drohung als Seelsorgsmittel nicht zurück und will stets ein sichtbares Ergebnis erzielen. Sie arbeiten nur für nahe und nächste Ziele, während doch Seelsorge pflanzen, wachsen lassen, gießen heißt, also fernere Ziele im Auge haben muß¹⁹.“ Die Gefahr eines zu stürmischen Vorgehens seitens der religiös-ungeklärten und stürmischen Naturen lag besonders nahe durch die vielen Hinweise, welche in der Literatur gemacht wurden auf das Arbeiten der Heilsarmee und anderer moderner Sekten. Wir können wirklich einen „katholischen Salutismus“ nicht gebrauchen, wenn seine charakteristische Eigenschaft darin besteht, mit jenem religiösen Offensivgeist auf die Menschen vorzugehen, der seine biblische Begründung sucht in den Worten des Evangeliums: „Gehet hinaus auf die Straßen und Gassen ... und dränget sie, hereinzukommen.“ Für katholisches Wirken muß vielmehr die Anwendung der Worte der Offenbarung gelten: „Siehe, ich klopfe an; wer mir auftritt, zu dem will ich eingehen“ (Offb 30). So wird jedes wahrhafte Apostolat wirken in jener Menschenseele, anklopfen, nicht mit der Türe ins Haus fallen, draußen stille warten, bis man auftritt.

Die Bedeutung der Arbeitsmethode kommt in besonderer Weise zum Aus-

¹⁹ K. Metzger, a. a. O. 66.

druck in dem vorzüglichsten Mittel der Seelsorgehilfe, in den Hausbesuchen. Sie begründen den Erfolg der Seelsorgehilfe. Wie versucht wurde, den Helfern die hohe Bedeutung derselben nahezubringen, das soll mit einem kurzen Ausschnitt dargetan werden aus einer Schrift des Verfassers über „Seelsorgehilfe und Hausbesuche“. Diese wendet sich an den Laienhelfer mit den Worten:

Du denkst an die Hausbesuche so vieler sogenannter Apostel, die Bekehrungen machen wollen. Bekehrungen, wie der Ernste Bibelforscher, wie der Soldat der Heilsarmee, wie die Kolporteure der Traktatgesellschaft sie anstreben.

Und noch an etwas anderes denkst du. Muß man nicht, so fragst du, vor unbekannten Menschen auf einmal von religiösen Dingen reden, von Dingen, über die und nur dann und wann in vertraulicher Stunde die Zunge gelöst wird? Und selbst wenn wir das Opfer bringen und davon anfangen, was werden wir in den meisten Fällen erreichen? Wird man uns nicht verspotten, für anormal halten, werden wir gesellschaftlich nicht unmöglich? Werden wir nicht bald als Moralprediger überall bekannt und peinlichst gemieden?

Laß mich dir darauf kurz folgendes sagen: Die Hausbesuche der Seelsorgehilfe sollen nie und nimmer Bekehrungsversuche sein. Nicht „bekehren“ sollen wir, sondern Zeugnis ablegen durch unser Wesen, unsern Gruß, unsere Worte, unsere Anteilnahme. Zeugnis von der Religion, zu der wir uns bekennen, von dem Glauben, der uns belebt, von der lebendigen Gemeinde, zu der wir gehören! Wir dürfen nie vergessen, mit welcher hoher Ehrfurcht Gott den freien Willen des Menschen respektiert. Er gibt ihm wohl seine Gnade, das Licht der Erkenntnis, die Unterstützung des schwachen Willens, den Rat wohlmeinender Freunde, aber die letzte Entscheidung läßt er immer den Menschen selbst. Dazu gab er ihm den freien Willen. Wie wunderbar fein und zart war in dieser Beziehung die messianische Tätigkeit des Heilandes. Das war nicht der Propagandaapostel, der Agitator, der unbedingt alle für sich gewinnen will, der ihnen keine Ruhe läßt, bis sie das Ja gesprochen haben. Und doch dürstete niemand mehr nach dem Heile der Seelen als er selbst. So muß auch die Seelsorge und die Seelsorgehilfe arbeiten. Geist Christi soll sie beleben, Geist Christi aber ist schonende Rücksicht, frei von Fanatismus und aller Enge. Und wenn nun der Seelsorgehelfer, durchdrungen von der hohen übernatürlichen Bedeutung dieser Besuche, als Glied der Kirche gesandt von der Kirche, seine Gänge macht — wird er nicht selbst alles vermeiden, was dem Geiste Jesu Christi und seiner Kirche widerstreitet! Alles, was er tut, wie er sich benimmt, wie er nach den Nöten, nach den Sorgen, Anliegen sich erkundigt, wie er ein Anliegen der Seelsorge übermittelt, eine Einladung zu einer kirchlichen Veranstaltung, all dies atmet etwas von dieser hohen Mission. Darum heißt der letzte Zweck dieser Gänge, die oft so schwer und mühsam sind: Mehrung der Liebe, Mehrung des Glaubens, Stärkung des religiösen Lebens, Belebung der christlichen Gemeinde. Je tiefer wir die Hausbesuche in diesem Sinne auffassen, um so mehr werden sie ihre Aufgabe erfüllen, um so mehr werden wir auch all das meiden, was du befürchtest: jedes unbedachte Wort, jede Härte und Schroffheit, jedes Aufdringliche, jedes Taktlose²⁰.

Für die Frage der Schulung gilt der Satz, daß die ganze Gemeinde in gewissem Sinne reif sein muß für die planmäßige Betätigung des Laienapostolates in der Seelsorgehilfe. Eines schickt sich nicht für alle. Was für Großstadtverhältnisse unumgänglich notwendig ist, das kann in Kleinstädten und in ländlichen Verhältnissen vielleicht absolut undurchführbar sein. In der Schulung der gesamten Gemeinde ist der Gedanke der Mitarbeit und Mitverantwortung der

²⁰ W. Wiesen, Seelsorgehilfe und Hausbesuche. Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe, Freiburg i. Br. 1926.

Laien an den Aufgaben des Gottesreiches stärker zu betonen. Wir befolgen damit ja nur eine Mahnung des gegenwärtigen Papstes, der in seinem ersten Rundschreiben an die Bischöfe des Erdkreises sagt: „Euren Gläubigen aus dem Laienstande bringet in Erinnerung, sie möchten als Laienapostel in der Stille oder in der Öffentlichkeit, natürlich in Unterordnung unter Euch und Eure Priester, die Kenntnis und die Liebe Christi verbreiten helfen.“ (Ubi arcano Dei, 30. Sept. 1923.) *Kardinal Faulhaber* legt in einer Predigt über die katholische Aktion Wert darauf, zu betonen, daß der Heilige Vater von einem wirklichen Laienapostolat, nicht lediglich von einem Laienapostolat spricht und zu diesem auffordert. Die deutschen Bischöfe haben diese Laienmitarbeit in den letzten Jahren mit besonderer Eindringlichkeit betont. Wir verweisen hier auf das gehaltvolle Schriftchen von *Kardinal Bertram* über Laiendiakonats²¹. Eine geradezu klassische Begründung des Laienapostolates gibt der hochwürdigste Erzbischof von Bamberg in dem Hirten schreiben vom Jahre 1928. Es heißt daselbst: „In dem Augenblicke, in dem der Mensch die Taufe empfängt, wird ihm auch die Verpflichtung zum Laienapostolat auferlegt. Durch die Taufe vollzieht sich ja im Menschen ein hehres, über alles Verstehen erhabenes Gnadenwunder. Er wird da nicht nur von aller Schuld und Strafe reingewaschen, sondern auch göttlichen Lebens, der Lebensgemeinschaft mit Christus, dem wahren Gottessohn, teilhaftig; er wird eingegliedert dem mystischen (geheimnisvollen) Leibe Jesu, der Kirche. Alle, die zu ihrer Gemeinschaft gehören, sind nun durch eine übernatürliche Verwandtschaft mit ihm verbunden, sind seine Brüder und Schwestern. Kann es nun einem Gliede des mystischen Leibes Jesu gleichgültig sein, ob der ganze Leib zunimmt an Kraft und Vollkommenheit oder ob er in seiner Entfaltung gehemmt wird? Ist nicht jedes Glied dieses Leibes mitverantwortlich für das Wohl des Ganzen? Muß nicht jeder Getaufte es als seine heilige Aufgabe erkennen, mitzuwirken, daß das göttliche Leben in der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen immer reicher sich entfalte und immer fruchtbarer werde?“

Hier liegt noch eine große Aufgabe für die Homiletik und die Katechetik unserer Tage. Wieviel Edelschätze apostolischer Impulse liegen verborgen in den Evangelien und in den Schriften der Apostel. Leider beachten wir im Kampfe gegen das Böse oft zu wenig die Worte des Apostels: vincere malum in bono. Wir dürfen kein Verantwortungsbewußtsein erwarten, wenn wir es nicht wecken. Und das Verantwortungsbewußtsein wird wachsen, sobald die Predigt über die Bekämpfung des Lasters und der Sünde hinaus die Gläubigen in den tiefen Ideengehalt der Nachfolge Christi einzuführen weiß.

Außer der apostolischen Interessierung der ganzen Gemeinde bedarf es einer unmittelbaren Schulungsarbeit für die Laienhelfer selbst. Diese Arbeit, die letztlich Erziehungsarbeit sein soll, muß dreierlei erstreben: 1. den Menschen innerlich in seiner Persönlichkeit geeignet machen zu seiner Mitarbeit; 2. ihm not-

²¹ *Kardinal Bertram*, Laienapostolat ein königliches Priestertum. Freiburg i. Br. 1921.

wendige Kenntnisse vermitteln über die Aufgabe, die Arbeitsart, die Arbeitsmittel und die Grenzen seiner Tätigkeit; 3. Freude und Eifer für die Mitarbeit zu erhalten suchen. In regelmäßigen Zusammenkünften sucht man diesen Zielen zu dienen. Vielerorts hat es sich als recht nützlich gezeigt, die Versammlung der Seelsorgehilfe zu verbinden mit einer Andacht am Herz-Jesu-Freitag. Die Besprechung der einzelnen Arbeiten aber soll man in kleineren Kreisen vornehmen. Wichtig ist auch hier, daß eine lebendige Fühlung besteht zwischen dem Seelsorger und seinen Helfern. Letztere bedürfen der Ermutigung und Aneiferung, ersterer wird, sofern er es recht versteht, manches heimholen für seine priesterliche Tätigkeit. Ein Großstadtseelsorger erzählte mir einmal, daß die Arbeit mit seinen Helfern für ihn die liebste Pastorationstätigkeit bedeute. Je größere Aufmerksamkeit der Seelsorger den Schulungsabenden seiner Helfer widmet, umso gesunder wird das Apostolat sich innerlich entfalten können, umso größer wird der Segen sein aus der Arbeit der Helfer für die gesamte Gemeinde. Daß in der Schulungsarbeit eigene Exerzitien für die Helfer innerhalb der Pfarrgemeinde oder eine religiöse Woche für dieselben den Gedanken zur Mitarbeit läutern und vertiefen, das sei nur erwähnt. Auch hier kann man vielleicht über Methoden streiten, die Tatsache selbst aber, daß die Exerzitien in Wirklichkeit eine Hochschule des Laienapostolates bilden, soll über allen Zweifel erhaben sein²².

Noch ein Letztes ist zu erwähnen. Nicht jeder eignet sich für die Arbeit der Seelsorgehilfe. Bei dem Ausbau derselben muß jedenfalls darauf Bedacht genommen werden, daß dieses neue und überaus wichtige seelsorgerliche Hilfsmittel nicht schon von Anfang an in einen gewissen Mißkredit gerät innerhalb der Pfarrgemeinde. Es sollte uns noch lange nicht jeder recht sein, der sich zur Arbeit meldet. Das Prinzip der Auswahl darf in dem Aufbau der Seelsorgehilfe nie außer acht gelassen werden. Dabei braucht die Auswahl keineswegs in besonderer Vorsicht vorgenommen werden. Doch muß von den Mitarbeitern verlangt werden, daß sie nicht nur Mitläufer sind, nicht Menschen, die bei allem Guten dabei sein wollen, denen aber das soziale Verständnis und die großen Gesichtspunkte abgehen für eine rechte Mitarbeit im Laienapostolat. Unsere Laienhelfer müssen zum wenigsten das tiefe und starke Bewußtsein in sich tragen, daß sie der Sache Gottes dienen; sie müssen geistig fähig sein, aus innerer Überzeugung und in freudigem Stolz zur Sache ihrer Kirche zu stehen. Die Schar der frommen Mitläufer, die in jedem Verein, bei jeder kirchlichen Veranstaltung zu finden sind, ohne jedoch auch tieferes geistiges Interesse für die Kirche zu zeigen, wäre unschwer für die Mitarbeit in der Seelsorgehilfe zu begeistern; und doch sind diese vielleicht am wenigsten geeignet. Erfahrungsgemäß rekrutieren sich die besten Mitarbeiter aus dem mittleren und unteren Beamtenstande. Der Seel-

²² Vgl. *Wiesen*, Seelsorge und Seelsorgehilfe, a. a. O.; *ders.*, Stoffsammlung für Schulungsvorträge über Seelsorgehilfe. Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe, Freiburg i. Br. 1925.

sorger, dem es durch die besondere Struktur seiner Pfarrei möglich ist, recht viele Kräfte des städtischen Dienstes, der Post und der Eisenbahn in seiner Helferschar zu vereinigen, wird sich für gewöhnlich freuen können an dem Eifer, der Ordnungsliebe, dem sozialen Verständnis, dem Taktempfinden, das seine Laienhelfer an den Tag legen.

Die Seelsorgehilfe wird in ihrer ganzen Art nicht das Allheilmittel sein für die Nöten der Gegenwart, sie wird wie alles andere behaftet bleiben mit menschlichen Fehlern und Schwächen. Hier gelten die Worte, die *Cohausz* seinerzeit schrieb: „Gelänge es auch, all die neueren Verbesserungsvorschläge durchzuführen, so würde man ohne Zweifel vielseitigen Aufschwung gewahren, wollte man sich davon aber eine Rückgewinnung des größten Theiles der modernen Welt für das Christentum oder eine heldenhafte Höhe der christlichen Massen versprechen, würde man sich wohl ebenso enttäuscht sehen, wie frühere Zeiten, die mit dem gleichen optimistischen Vertrauen auf ihre neuen Erfindungen kamen und am Ende wohl auch gestehen mußten: „Ach, der alte Mensch kehrt ewig wieder.“

Nie schildert der Heiland das Reich Gottes als ein Haus, das alle umfängt, sondern als ein Fischnetz, das nur einen Teil der Fische aus dem Meere herausfängt und bei der Auslese noch viele faule aufweist, oder als ein Hochzeitsmahl, zu dem viele trotz allen Ladens und Drängens doch nicht kommen.“

So sehr wir uns daher vor Überspannung der Hoffnungen hüten müssen, so scheint es anderseits aber auch dringend geboten, die Hilfsmaßnahmen zu ergreifen, welche eine an den Nöten der Zeit orientierte Pastoration erfordert. Eine solche liegt in der Seelsorgehilfe, die Kardinal *Bertram* als einen der wichtigsten Zweige der katholischen Aktion und Erzbischof *Hauck* von Bamberg als eine der vordringlichsten Fragen der Seelsorge bezeichnet. Ob es gelingen wird, sie durchzuführen, sie zu Leben und Wirklichkeit in ganz Deutschland erstehen zu lassen, das wird bedingt sein neben der Hilfe aus der Höhe durch viele Faktoren unserer Pastoration. Es wird davon abhängen, ob die katholische Laienwelt zu einer inneren Interessiertheit an den Schicksalen und Aufgaben ihrer Kirche sich durchringen wird. Es wird davon abhängen, ob es gelingt, eine Form der Mitarbeit zu finden, die einerseits dem hierarchischen Prinzip der Kirche und anderseits der Persönlichkeitswertung des Laien entspricht, der in der Mitarbeit auch eine Mitverantwortung sucht. Es wird davon abhängen, ob die eucharistische, die liturgische und die Exerzitienbewegung, ja, ob die gesamte Pastoration neben dem Geiste der Innerlichkeit und dem ernsthaften Streben nach Selbstheiligung in den Gliedern der Kirche zugleich apostolisches Gemeinschafts- und Verantwortungsbewußtsein und gesunden religiösen Aktivismus zu wecken imstande sein werden.



ÜBERSICHTEN



Literatur zur Religionsgeschichte und Religionspsychologie.

I. Religionsgeschichtliche Literatur.

Angus, S., The Mystery — Religions and Christianity. 8°. 357 Seiten. John Murray, London 1925. — *Aufhauser, J. B.*, Meine Missionsstudienfahrt nach dem fernen Osten. Religiös-kulturelle Streiflichter zum nahen und fernen Orient. Mit 82 Abbildungen (auf Tafeln). Gr.-8°. XI, 427 Seiten. Dr. Franz A. Pfeiffer, München 1927. Brosch. 9 Mark, geb. 12 Mark. — *Becker, C.*, Im Stromtal des Brahmaputra. 2. Auflage 1927. Gr.-8°. XX u. 584 Seiten. 172 Bilder, 3 Karten und 2 Kartenskizzen. Aachener Missionsdruckerei, A.-G., in Aachen. Leinenband 11 Mark. — Die Religionen der Erde, ihr Wesen und ihre Geschichte. Herausgegeben von *C. Clemen*. 8°. 515 Seiten. 135 Abbildungen. F. Bruckmann, München 1928. Geh. 19 Mark, geb. 22 Mark. — *Clemen, C.*, Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte. Buchausgabe des Sonderabdrucks aus dem Archiv f. d. ges. Psychologie, Band 61, Heft 1/2, 1928. 8°. 128 Seiten. Akademische Verlagsgesellschaft in Leipzig. 5,80 Mark. — Religiöse Quellenschriften, herausgegeben von *J. Walterscheid* (Verlag Schwann, Düsseldorf): Heft 17: *W. Koppers*, Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. — Heft 25: *W. Schmidt*, Zwei Mythen kalifornischer Indianer. — Heft 52: *P. Schebesta*, Die religiösen Anschauungen der Semang-Zwerge von Malaya (Hinterindien). — *W. Schmidt*, Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes. Kl.-8°. 73 Seiten. Schöningh, Paderborn 1923. — *W.-Schmidt-Festschrift*, 76 sprachwissenschaftliche, ethnologische, religionswissenschaftliche, prähistorische und andere Studien. Herausgeber *W. Koppers*. Gr.-8°. 977 Seiten. 41 Tafeln, 158 Textillustrationen, 2 Karten. Mechitharisten-Druckerei, Wien 1928. Brosch. 38 Mark, geb. 41 Mark. — *Streit, R.*, Die Weltmission der katholischen Kirche. Zahlen und Zeichen auf Grund der Vatikan. Missionsausstellung. 8°. 200 Seiten. Verlag der Oblaten, Hünfeld 1928. — *Vöth, Alf.*, Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus. Upadhyaya Brahmabandav und das Problem der Überwindung des höheren Hinduismus durch das Christentum. 8°. 238 Seiten. Ferd. Dümmers Verlag, Berlin, Bonn 1928. — *Wunderle, G.*, Religion und Magie. Grundsätzliche Betrachtung. 74 Seiten. Verlag Ohlinger, Mergentheim 1926. — *Weiß, J. B., v.*, Weltgeschichte: 1. Band, Geschichte des Orients. 6. u. 7., verbesserte und vermehrte Auflage, bearbeitet von *Dr. Vockenhuber*. 8°. LXXX u. 1043 Seiten. Verlag Styria, Graz, Wien 1928. 16,70 Mark.

II. Religionspsychologische Literatur.

Gruehn, W., Religionspsychologie. 160 Seiten. Ferd. Hirt, Breslau 1926. — *Schjelderup, Kr.*, Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung. 8°. 249 Seiten. W. de Gruyter & Co., Berlin 1928. — *Zepf, M.*, Augustins Confessiones. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Heft 9.) 8°. 105 Seiten. Mohr, Tübingen 1926.

✱

I. Religionsgeschichte.

Eine Darstellung des Wesens und der Geschichte der Religionen kann entweder von einem und demselben Verfasser, der für eine oder die andere Religion auch philologisch Fachmann ist, oder aber durch mehrere Fachvertreter in einem Sammelwerke gegeben werden. Jene Art hat den Vorteil, daß hier — genügende Problem- und Literaturkenntnis des betreffenden Verfassers vorausgesetzt — eine Darstellung von einheitlichem Standpunkte und mit einheitlicher Wertung der Religionen dargeboten wird; hierin liegt der große Vorzug des ebenso

flüssig als sachkundig geschriebenen Werkes von *Anwander*, Die Religionen der Menschheit (vgl. diese Zeitschrift, Jahrgang IV, 1928, S. 180 f.). Die zweite Art bietet den Vorteil, daß die Einzelstudien aus der Feder von Spezialisten eingehenderes Material zu den Einzelreligionen bringen, weist aber den Nachteil auf, daß die Einheitlichkeit des Standpunktes und des Maßstabes gefährdet ist. Die Religionen der Erde will das von *C. Clemen* herausgegebene Sammelwerk darstellen und sich von ähnlichen Versuchen dadurch unterscheiden, daß es bei jeder Religion hauptsächlich die Seiten herausarbeitet, auf die es deren Anhängern hauptsächlich ankam und nach denen sich auch das Urteil über die betreffende Religion richten muß, ferner daß es auch die prähistorische Religion und bei jeder geschichtlichen Religion deren prähistorische Stadien sowie die Nachwirkung in andern Religionen herausarbeitet, und daß es auch das Christentum, dieses durch den protestantischen Theologen *Erich Seeberg*, und die jüdische Religion durch den Rabbiner *Leo Baeck* zur Darstellung bringt. Der Herausgeber selbst hat in seiner kenntnisreichen Art die persische und die keltische Religion behandelt und außerdem die beiden Abschnitte über die primitive und die prähistorische Religion beigesteuert. In der Einleitung zu dem Abschnitt über die primitive Religion erkennt er die kulturhistorische Methode und die Unterscheidung der Kulturkreise an; es ist schade, daß er seine Darstellung der primitiven Religion doch nicht auf dieser Grundlage aufgebaut hat. Von den übrigen Beiträgen seien besonders genannt (Einzelkritik ist hier nicht möglich): ägyptische Religion von *G. Roeder*; assyrisch-babylonische Religion von *Schott*; chinesische und japanische Religion von *Krause*; Hinduismus von *Strauß*, Buddhismus von *Hackmann*, Islam von *Babinger*, germanische Religion von *Schroeder*. 135 gut ausgewählte und vortrefflich wiedergegebene Abbildungen ergänzen und erklären den Text. Die glänzende Ausstattung entspricht der Leistungsfähigkeit des Verlages.

In der neuen Auflage des bekannten Geschichtswerkes von *Joh. Bapt. von Weiß* hat der Herausgeber *F. Vockenhuber* im 1. Bande eine auf Grund neuerer Literatur neubearbeitete, alles Wesentliche umfassende Darstellung der Religionen der Sinesen, der Japaner, der Ägypter, der Babylonier und Assyrier, der Phönizier und der Nordarier im Zusammenhang mit der politischen und der Kulturgeschichte in gut lesbarer Form gegeben.

Mit der Deutung religiöser Bräuche und mythologischer Vorstellungen vor allem der primitiven Völker hat sich die psychoanalytische Schule unter dem Vorange *Freuds* beschäftigt. Es ist verdienstlich, daß *C. Clemen* die „Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte“ eingehender Kritik unterzogen hat, vor allem die Frage, ob der Ödipuskomplex manchen Mythen und religiösen Anschauungen oder Gebräuchen zugrunde liege. *Clemen* kommt zu einem durchaus negativen Ergebnis: der Weg, den die Psychoanalyse der Religionswissenschaft zeigen wollte, habe sich als ein Irrweg erwiesen. Er läßt aber die Möglichkeit offen, daß eine anders (als *Freud*) eingestellte Tiefenpsychologie auch dem Verständnis der Mythologie und Religion, und zwar nicht nur der primitiven, gute Dienste leisten könnte.

Auch der bekannte Ethnologe *P. Wilh. Schmidt S. V. D.* hat sich mit *Freuds* psychoanalytischer Theorie zum Ursprung der Familie und Religion in einer kritischen Prüfung ihrer ethnologischen Grundlagen befaßt und mit seiner umfassenden Beherrschung des ethnologischen Materials nachgewiesen, daß die feststehenden Ergebnisse der neueren Ethnologie für *Freuds* Hypothese tödlich sind; daß z. B. die von *Freud* im Anschluß an *Robertson Smith* aufgestellte Behauptung, das Totempfer und die Totemkommunion — das rituelle Töten und Verspeisen des Totemtieres, nach *Freud* des Totem-„Gottes“ — sei ein allgemeines Element des Totemismus, eine ethnologische Unmöglichkeit ist; daß alles, was *Freud* über enge Beziehungen seines totemistischen Uroppers zum christlichen Kreuzesopfer und zur christlichen Kommunion geschrieben hat, sich als reines Luftgebilde erweist.

Zum 60. Geburtstag ist *P. W. Schmidt* eine durch Mitarbeiter, Inhalt, Umfang und Ausstattung bedeutende Festschrift von seinen Schülern, Freunden und Fachkollegen geboten

worden mit Beiträgen aus all den Wissensgebieten, die er, forschend und Anregungen gebend, gefördert hat: 17 Beiträge aus der Sprachwissenschaft, 45 aus Ethnologie und Religionswissenschaft, 14 aus der Prähistorie und verwandten Disziplinen. Diese Festschrift verdient hier Erwähnung und wärmste Empfehlung, weil eine ganze Reihe ihrer Beiträge für die Religionswissenschaft bedeutsam sind, sei es wegen neuen Materials, das in ihnen zum ersten Male veröffentlicht wird, sei es, weil die von *W. Schmidt* besonders ausgebaute kulturhistorische Methode ihre Anwendung findet und ihre Brauchbarkeit erweist in religionsgeschichtlichen Fragen, z. B. in dem Nachweise paralleler Erscheinung der Übereinanderlagerung verschiedener Schichten in sonst nicht leicht deutbaren Kulturen, wie dies der Referent für die altgriechischen Buphonia-Opfer versucht und dabei als Parallele die Opfer im Kulte des mexikanischen Gottes Xipe-Totec verwertet hat (175—180). Neues Material für die Religionswissenschaft, zum Teil auf Grund eigener Forschungsreisen, bieten folgende Festschriftbeiträge: *Brandstetter*, Die Hymnen der Tiwah-Feier 189—192; *Gass*, Opfer bei Rentiervölkern 231—268; *Lebzelter*, Religiöse Vorstellungen bei Buschmännern 407—415; *Nieuwenhuis* (Leiden), Die Sintflutsagen als kausal-logische Natur-Schöpfungs-Mythen 515—526; *Peekel*, Ahnenfest auf Nord-Neu-Mecklenburg 542—553; *Pinard de la Boullaye*, Psychologisches zur Bekehrung eines chinesischen Zaubers 556—569; *Schebesta*, Jenseitsglaube der Semang auf Malakka 635—644; *Schulien*, Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika 655—676; *Schumacher*, Gottesglaube der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen 677—692.

In der nützlichen Sammlung Religiöse Quellenschriften gab *P. Schmidt* Zwei Mythen kalifornischer Indianer heraus; diese Stämme gehören zu den ältesten Schichten nordamerikanischer Indianer. Die ausgewählten Mythen enthalten die Idee der Schöpfung, die mit dem höchsten guten Wesen in Verbindung gebracht wird¹. Sachdienliche Einleitungen und Erläuterungen hat *Schmidt* beiden Mythen beigegeben. Zwei *Schmidt*-Schüler haben auf ihren Forschungsreisen religiöse Texte gesammelt und legen sie ebenfalls mit Kommentar in Heftchen der genannten Quellenschriften vor: *Koppers*, Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland, und *Schebesta*, Die religiösen Anschauungen der Semang-Zwerg auf Malakka. Es ist dankenswert, daß wichtige Ergebnisse solcher Forschungen in leicht zugänglicher Form geboten werden, und ähnliche weitere Hefte sind sehr zu begrüßen. Schon früher hatte *W. Schmidt* in den „Dokumenten der Religion“ (III. Bändchen) aus sonst nicht leicht erreichbaren Reiseberichten alles Wichtige über die religionsgeschichtlich so interessante „Geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes“ mit einem Abriß der soziologischen und religionsgeschichtlichen Entwicklung der südostaustralischen Stämme veröffentlicht. Dieser Abriß vermittelt einen Einblick in die Anwendung der kulturhistorischen Methode und macht das Büchlein auch aus diesem Grunde wertvoll.

Von psychologischer Fragestellung ausgehend grenzt *Wunderle* Religion und Magie in ihrem innersten Wesen und in ihren Erscheinungsformen voneinander ab und weist ihre innere wesentliche Gegensätzlichkeit nach: Für die Religion ist charakteristisch das seelische Bedürfnis nach Hingabe an ein höheres, göttliches Wesen, von dem der Mensch Förderung seines gesamten Daseins erfleht und erwartet; der magischen Einstellung eignet stets der Trieb nach Überhebung über die Naturkräfte und nach deren Beherrschung zu egoistischen Zwecken. Religiöses Denken, Fühlen und Wollen ist entstanden auf dem schlichten, geraden Wege menschlicher Geistesbetätigung; die Magie aber ist eine Verderbniserscheinung; sie fälscht das wahre Verhältnis des Menschen zu Gott. Die Magie erniedrigt den absoluten, allmächtigen, allgütigen Vatergott und entwürdigt auch den Menschen. Bemerkenswert ist noch der von *Wunderle* unternommene Versuch der Darstellung des Entwicklungsganges der Magie.

¹ Einen Rettungsversuch des auf religionsgeschichtlichem Gebiete bedrängten Evolutionismus (vgl. diese Zeitschrift, Jahrgang I, 1924, S. 78 ff.) unterzieht *Schmidt* einer vernichtenden Kritik im Internationalen Archiv für Ethnographie XXIX, 1928, S. 99—126.

S. Angus, Professor des Neuen Testaments und der historischen Theologie an dem anglikanischen Kolleg in Sydney, gibt in seinem Werke über die Mysterienreligionen und das Christentum auf Grund umfassender Belesenheit einen durch fließend übersetzte Quellenauszüge belebten und gut abgerundeten Überblick über den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Urchristentums, über Sinn und Werden der Mysterienkulte, über ihren Gegensatz zum Christentum und über die Gründe, warum dieses über die heidnischen Kulte siegte. In einigen Punkten, die hier nicht aufzuzählen sind, wird man von der Meinung des Verfassers abweichen, im allgemeinen seiner geschickten Darstellung gerne Anerkennung zollen.

Wie stark der Zauber des Hinduismus, besonders in der bei gebildeten Indern beliebten und gepflegten Form des sogenannten höheren Hinduismus mit seinem Theopanismus und seinem mystischen Einschlag ist, daß selbst ein zum katholischen Christentum bekehrter Inder Upadhyaya Brahmandav (1861—1907) wiederum in eine synkretistische hinduistische Form der Religionsübung zurückfiel, das schildert Vâth, der vor dem Kriege lange Jahre in der vorderindischen Mission tätig war, auf Grund eines sorgfältig gesammelten und ausgewerteten Dokumentenmaterials in einem interessanten, an Tatsachen und neuen Erkenntnissen reichen Buche. Nach einem Überblick über die Geschichte der Religionsformen in Indien schildert der Verfasser die innere Entwicklung und den äußeren Lebensgang des Upadhyaya und beleuchtet an dem Lebensschicksal dieses Mannes, bei dem der Nationalismus über das christliche Denken gesiegt hat, den Unterschied zwischen europäischem und indischem Denken, vor allem die relativistische Auffassung, die der Hinduismus von der Wahrheit aller Religionen hat. Manche Streiflichter fallen auf das Problem des Europäismus in der Mission und auf die verschiedenen Versuche, das Problem der Überwindung des höheren Hinduismus zu lösen. Vâth lehnt jede Hinduisierung des Christentums, jeden Versuch eines Güteraus-tauschs, einer Versöhnung oder Verschmelzung ab; „nur eine Indisierung des Christentums ist statthaft, d. h. eine Versöhnung des Christentums mit der indischen Kultur: der Gesellschaftsordnung, Sitte, Wissenschaft und Kunst“. „Dabei ist festzuhalten, daß die indische Philosophie zugleich hinduistische Theologie ist, also eine Versöhnung mit diesem Kultur-element unmöglich ist oder wenigstens . . . erst versucht werden kann, nachdem das spezifisch Hinduistische, Irrige ausgeschieden ist und die entsprechenden richtigen Begriffe weithin Annahme gefunden haben“ (S. 199). Sympathisch berührt es, daß Vâth auch die positiven Verdienste hervorhebt, die Upadhyaya daran hat, daß „das Problem der Überwindung des höheren Hinduismus durch das Christentum heute so lebhaft die Geister in Indien beschäftigt und seine Lösung im richtigen Sinne in Angriff genommen wird“ (S. 231).

In eine Beschreibung einer Studienfahrt über Ägypten—Ceylon—Java—Bali nach China, Korea und Japan fügt Aufhauser interessante Bilder aus dem religiösen Leben der genannten Länder und Schilderungen des großen geistigen Kampfes, den das Christentum mit dem Islam und den östlichen Religionen zu führen hat, und des gegenwärtigen Standes der dortigen katholischen Mission.

Auf Grund eigener Beobachtung während langjähriger Missionstätigkeit und sorgfältiger Studien bringt der ehemalige apostolische Präfekt von Assam, C. Becker, nicht nur lebendige Bilder von Land und Kultur, sondern auch von der dortigen „Religion der blutigen Opfer“ im Shiva-Kali-Shakti-Kult in seinem bereits in 2. Auflage vorliegenden Missionsbuche „Im Stromtal des Brahmaputra“, das neben den religions- und missionswissenschaftlichen Ergebnissen auch wegen seines geo- und ethnographischen Materials Beachtung verdient.

Wenn die verdienstliche Schrift von P. Streit, „Zahlen und Zeichen“, die mit allen technischen Mitteln der Veranschaulichung statistische Wirklichkeiten bezüglich der katholischen Missionsarbeit für weitere Kreise zu propagandistischen Zwecken darstellt, mit aller Empfehlung hier erwähnt wird, obschon sie sich hauptsächlich mit der katholischen Weltmission befaßt, so geschieht dies deswegen, weil sie auch über das Objekt der Mission, über die

Zahl der Nichtchristen mehrere geschickt gezeichnete Tafeln mit den entsprechenden Erläuterungen bringt. Das Problem ist ernst: von den 1726 Millionen Menschen sind 1043 Millionen Nichtchristen, 683 Millionen Christen, 305 Millionen Katholiken. Auf 1 Katholiken kommen 5 Nichtkatholiken, auf 2 Katholiken 7 Nichtchristen.

II. Religionspsychologie.

Von tiefem Verständnis für Religion und religiöses Erleben (wenn auch zumeist spezifisch protestantischen Gepräges) ist die sehr brauchbare Einführung *W. Gruhns* in die empirischen Ergebnisse der modernen Religionspsychologie beseelt. Nach einem geschichtlichen Rückblick auf ihre Entwicklung und nach Darstellung ihrer Methoden schildert *Gruhn* die verschiedenen Richtungen, die sich in der Religionspsychologie zeigen; er gliedert seine Übersicht in die Abschnitte: Analytische und synthetische religiöse Normalpsychologie; Genetische Religionspsychologie; Religiöse Individualpsychologie; Religiöse Psychopathologie; Sozialpsychologie der Religion; Angewandte Religionspsychologie. Besonders seien hervorgehoben seine psychologische Beschreibung der mystischen Erlebnisstufen und die Herausarbeitung des religiösen Grunderlebnisses: das Erlebnis einer Herstellung, Wiederherstellung oder Erneuerung einer innersten Beziehung zwischen Ich und Gegenstand (Seele und Gott) oder Gegenstand und Ich (Gott und Seele) ist das grundlegende Moment der religiösen Ichfunktionen, bei denen jedesmal ein neuer lebendiger Wert für das Individuum entsteht. Nur dort, wo es immer wieder zu solchen neuschöpferischen Erlebnissen kommt, ist wirkliche Religion vorhanden. Auch *Gruhn* weist auf Grund der experimentellen Religionspsychologie *Freuds* Auffassung ab, als ob das religiöse Grunderlebnis sexueller Natur sei; es gehöre vielmehr ganz andern Sphären des Bewußtseins an als das triebhafte sexuelle Leben.

Schjelderup will sich mit der bisherigen Handhabung psychologischer Methoden zur Erforschung der Religion nicht begnügen; er verlangt ein psychologisches Wissen, das uns helfen kann, die Entstehung der religiösen Phänomene zu begreifen und Einfluß auf sie zu gewinnen. Da die traditionelle Psychologie seiner Meinung nach wenig für diese Aufgabe geleistet hat, machte er sich bei dem Züricher Psychanalytiker *Pfister* mit der psychanalytischen Technik vertraut und untersucht nach dieser Methode die Erscheinungen der Askese, aber auch die der Mystik¹. Es ist schade, daß *Schj.* die richtige grundsätzliche Bemerkung, die er erst auf S. 226 bringt, nicht an den Anfang seiner Untersuchung gestellt und noch energischer betont hat, nämlich daß der Nachweis des dynamischen Zusammenhanges der mystischen Religiosität mit dem Triebleben hinsichtlich des Erkenntniswertes der Mystik nicht entscheidend ist; daß die Frage der Gültigkeit etwas ganz anderes ist als die Frage der empirischen psychologischen Bedingungen, daß die Frage ihres Erkenntniswertes außerhalb der Religionspsychologie liegt. Ebenso bedauerlich ist, daß die ersten beiden Kapitel über Motive und Wirkungen der Askese so sehr ausgedehnt sind und in fast unerträglicher Weise nur die psychanalytischen Theorien als Erklärung der asketischen Phänomene gelten lassen. Wenn *Schj.* bei der Mystik von seiner Auffassung her drei Typen der Mystik unterscheidet: Elevations-, regressive Introversions- und Sublimierungsmystik, und wenn er sagt, daß die Mystik nicht erschöpfend durch Elevation und Introversion der Libido erklärt werden könne, so wäre es hier wissenschaftliches Gebot gewesen, daß er zwischen christlicher und nichtchristlicher Mystik schärfer geschieden, und daß er bei der Deutung den symbolhaften Charakter mancher Aussprüche von Mystikern und Mystikerinnen deutlicher herausgearbeitet und sich so den Weg zu einem richtigeren Verständnis offengelassen hätte. Anzuerkennen bleibt, daß *Schj.s* Arbeit nicht wenige nützliche Hinweise auf sonst übersehene Phänomene und namentlich auf nordische Untersuchungen bringt, die sonst unbeachtet bleiben.

¹ Über die Probleme der Psychoanalyse und über ihr Verhältnis zur Seelsorge vgl. *Th. Müncker* in dieser Zeitschrift, Bd. IV (1927) 337—373.

Einen neuen Versuch der Deutung der auch religionspsychologisch so wichtigen *Confessiones* des hl. Augustinus unternimmt *Zepf*, der aus dem inneren Entwicklungsgange Augustins die psychologischen Entstehungsbedingungen dieser Schrift, die nicht als Autobiographie im modernen Sinne angesehen werden kann, klarlegen will. Sie sind vielmehr ein „Bekenntnis Gottes“, ein Dankhymnus auch wegen der von Gott vergebenen Sünden. *Zepf* untersucht, was Augustin dem Hortensius des Cicero verdankt: es ist die Bekehrung zur *vita contemplativa*, und durch die Beschäftigung mit platonischen Gedanken, besonders mit dem neuplotinischen Wahrheitsbegriff erfährt die Idee der *vita contemplativa* eine Verankerung im Metaphysischen und eine Erweiterung ihres Inhaltes. Erst durch die spätere Beschäftigung mit dem Problem der Gnadenlehre infolge des Studiums der paulinischen Briefe wird Augustins Denkweise tief verändert: Zeugnis und Wirkung dieser Veränderung sind die *Confessiones*. *Z.* untersucht noch die literarische Form der *Confessiones* und ihre Stellung unter den vorhandenen literarischen Formen der Antike und kennzeichnet die Bekenntnisse als „aretalogischen Hymnus“. Die an neuen Aufschlüssen reiche, gewandt verfaßte Studie beschließt ein Anhang zur hymnologischen Topik, vor allem über die Vorstellung, daß der Hymnus als ein Opfer an die Gottheit gedacht ist.

Friedrich Andres.

Kirchenrechtliche Neuerscheinungen I.

1. *Heinrich Brunner*, Deutsche Rechtsgeschichte. Zweiter Band, 2. Aufl. Neubearbeitet von *Claudius Freiherrn von Schwerin*. 8°. XVI u. 934 S. Duncker & Humblot, München und Leipzig 1928. Geb. in Halbfr. 45 Mark.
2. *Georg Müller*, Das neue Rechtsbuch der katholischen Kirche. 8°. 69 S. Beyer & Söhne, Langensalza 1928. 1,60 Mark.
3. *P. Plazidus Hülster*, Codicis iuris canonici interpretatio authentica. 8°. 48 S. Schöningh, Paderborn 1928. 1,60 Mark.
4. *Rudolf Köstler*, Wörterbuch zum Codex iuris canonici. 1. u. 2. Lieferung. 8°. 240 S. Kösel & Pustet, München 1928 u. 1929. 5 Mark bzw. 6,50 Mark.
5. *Martin Leitner*, Handbuch des katholischen Kirchenrechts. 5. Lieferung. 8°. 252 S. (369—618.) Kösel & Pustet, München 1927. 6 Mark.
6. *Hans Eppler*, Quelle und Fassung katholischen Kirchenrechts. Mit einem Anhang über seinen Geltungsbereich. 8°. XIX u. 181 S. Füßli, Zürich und Leipzig 1928. 7,20 Mark.
7. *P. Peter Schmitz S. V. D.*, Das kirchliche Laienrecht nach dem Codex iuris canonici. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 12.) 8°. VIII u. 64 S. Aschendorff, Münster 1927. 2,70 Mark.
8. *P. Philipp Hofmeister O. S. B.*, Mitra und Stab der wirklichen Prälaten ohne bischöflichen Charakter. (Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von Stutz und Heckel, 104.) 8°. X u. 132 S. Enke, Stuttgart 1928. 11 Mark.
9. *Ernst Rudolf Huber*, Die Garantie der kirchlichen Vermögensrechte in der Weimarer Verfassung. 8°. IV u. 106 S. Mohr, Tübingen 1927. 6,30 Mark.
10. *Max Bierbaum*, Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht (Schriften zur deutschen Politik, herausgegeben von G. Schreiber, 19. u. 20. Heft). 8°. VI u. 194 S. Herder, Freiburg 1928. 5,60 Mark.

*

1. Während des Krieges 1915 starb 75jährig in Bad Kissingen der Berliner Jurist *Heinrich Brunner*, ein geborener Österreicher. Seine strenge methodische Schulung als Historiker hatte ihn als nachherigen Juristen befähigt, das zu werden, was er später ward, der „Klassiker der deutschen Rechtsgeschichte“. Im Jahre 1887 hatte er den ersten Band seiner Rechtsgeschichte veröffentlicht, 1892 schon folgte der zweite. Es war nicht nur die Gediegenheit und Tiefe der Forschung, sondern auch die Klarheit der Disposition und die Schönheit der Sprache, die an dem Werk angenehm auffielen. Freilich zeigte es den Nachteil, daß es mit der Behandlung der fränkischen Periode abschloß und niemals zeitlich weitergedieh; insofern ist ihm das die gesamte deutsche Rechtsgeschichte behandelnde Buch von *Richard Schröder*, das 1889 erstmals erschien und rascher neue Auflagen erlebte, immer über gewesen. Dafür aber konnte Brunner in seinen beiden Bänden viel mehr ins einzelne gehen, was namentlich bei Behandlung der Quellen im ersten Band zutage trat. Ja, man kann sagen, dieser Quellenband ist ein Muster ersten Ranges für deutschen Gelehrtenfleiß, ausgezeichnete Darstellung und methodische sowie technische Vollendung geworden. Die 2. Auflage dieses ersten Bandes, erschienen 1906, konnte *Brunner* noch selbst unter Dach und Fach bringen; hingegen ist er zur Neuauflage auch seines zweiten Bandes selbst nicht mehr gekommen. Sie übernahm nach Brunners Tode der Deutschrechtler *Claudius Frh. v. Schwerin* (jetzt in Freiburg i. Br.), selbst ein wissenschaftlicher Forscher und rastloser Arbeiter von Ansehen, der seiner Aufgabe glänzend gerecht wurde. Mit der Sicherheit des Urteils, wie sie ihm eigen, hat er nicht nur den Text jedes Paragraphen auf die Höhe der derzeitigen Forschung gebracht und durch längere oder kürzere Nachträge

ergänzt, sondern auch in den Anmerkungen Meinungen anderer gegeneinander gehalten oder die seinigen scharf und knapp begründet. Selbstverständlich ist auch die Literatur allseits vervollständigt worden, wenn auch auf absolute Lückenlosigkeit kein Anspruch erhoben werden will. An der Stoffeinteilung ist — von einer Umstellung eines Paragraphen abgesehen — nichts geändert: im ersten Teil wird das Staatsrecht des fränkischen Reichs, im zweiten das Prozeßrecht (Rechtsgang), im dritten das Strafrecht behandelt.

Einige Bemerkungen seien gestattet. S. 6 wird gesagt, dem römischen Weltreich entstamme die Organisation der römisch-katholischen Kirche; das sei allbekannt und sage schon deren Name. In dieser allgemeinen Fassung ist der Satz sicher falsch und der Hinweis auf die Benennung der katholischen Kirche überraschend unhistorisch. Ihre grundlegende Organisation besitzt die Kirche unmittelbar von ihrem Stifter, wenn sie bei deren Ausgestaltung auch an heidnische oder jüdische Vorbilder sich angelehnt hat. Und selbst wenn man bei jenem Satze nur an die territoriale Ausgestaltung der katholischen Kirche denkt, trifft eine so allgemein formulierte Behauptung nicht zu. Die Bezeichnung römisch-katholische Kirche ist bekanntlich sehr spät aufgekommen und hat mit den römischen Vorbildern entnommenen Organisationsformen nichts zu tun. — S. 17 steht, Karl d. Gr. habe vermutlich nach angelsächsischem Vorbild seit 768 die Demutsformel *dei gratia* gebraucht, und S. 24³⁴ wird gesagt, das Aufkommen der Formel könnte mit Einführung der Salbung (seit Pippin) zusammenhängen, aber dieser Zusammenhang sei unbewiesen. Dagegen ist zu sagen, daß jene Formel für Bischöfe bereits seit dem Konzil von Ephesus (431) gebräuchlich war und daß sie wohl nach deren Vorbild von den angelsächsischen Königen, von Karl d. Gr. jedoch selbständig in Hinsicht auf die Salbung übernommen ward. — S. 254, wo ausgesprochenermaßen von den *missi* gehandelt wird, hätte auch auf die bischöflichen *missi* als rechtliche Bildung nach dem Vorbild der Königsboten hingewiesen werden sollen. Unten S. 434, wo vom *Send* gehandelt wird, ist gleichfalls von ihnen nicht die Rede. Ähnlich konnte S. 236 auch auf den Ausdruck *vicarius* im kirchlichen Recht aufmerksam gemacht werden, der ebenso dem weltlichen Recht entlehnt ist und den Archidiakon bzw. Archipresbyter bedeutet. Die Beeinflussung des kirchlichen durch das weltliche Recht und der Nachahmungsgedanke in ersterem tritt hier deutlich hervor. — S. 382 wäre noch der Artikel von *L. Levillain*, *Note sur l'immunité Mérovingienne* (Rev. hist. de droit franç. et étr. 1927, 38 ff.) nachzutragen; eine wesentliche Änderung des Textes würde sich allerdings daraus nicht ergeben. — S. 415 ff. werden die kirchlichen Verhältnisse besprochen. Bemerkenswert sind da vor allem die neuen Einschießel über das Eigenkirchenrecht (S. 423 f.), dessen Erforschung durch Stutz ja erst 1895, drei Jahre nach dem Erscheinen der 1. Aufl. von Brunners 2. Band der deutschen Rechtsgeschichte einsetzte. Schwerin stellt sich auf Seite von Stutz und lehnt die Anschauung von Dopsch, der die Eigenkirche als Attribut der Grundherrschaft ansieht, ab — dazu wäre doch *U. Stutz*, *Alfons Dopsch und die deutsche Rechtsgeschichte* (Z² SavRG. 1925) zu nennen gewesen —, ebenso die Meinung v. *Schuberts*, die Franken hätten die Eigenkirchenidee von den arianischen Stämmen übernommen. — S. 537 f. konnte bei den Gottesurteilen auf *H. Fehr*, *Gottesurteil und Folter*, 1926, und mußte auf *S. Gelewski*, *La réaction contre les ordalies en France depuis le 9^es. jusqu'au décret de Gratien*, Rennes 1924 (Strasbourg, Thèse, 1924), verwiesen werden, welch letztere Arbeit mancherlei Neues bringt. — S. 581 wäre nicht allein Albert d. Gr. († 1280), sondern mehr noch der speziell gegen die Gottesurteile schreibende Petrus Cantor († 1197) namhaft zu machen gewesen, der ausführlicher wie jener die heimlichen Mittel für das Gelingen von Gottesurteilen angibt; auf ihn ist erstmals ausdrücklich hingewiesen in des Ref. Artikel „Die Gottesurteile im Rechtsleben des deutschen Mittelalters“ (Lit. Beil. z. Köln. Volksz. 1907). — Zu S. 553: Richtig ist, daß die Abendmahlsprobe kein selbständiges Gottesurteil, in der Regel wenigstens und im eigentlichen Sinn, darstellt, weil vor der Feuer- oder Wasserprobe gemäß dem Meßformular für diese die Kommunion empfangen werden mußte. Indes erscheint diese gelegentlich doch auch als „Probe“; man denke etwa an den Fall Leos III. Vgl. jetzt:

Browe, Die Abendmahlsprobe im Mittelalter (Hist. Jahrb. Görr. 48, 1928). — Zu S. 644: Das eigenartige Verfahren der westfälischen Femgerichte hängt mittelbar wohl mit dem fränkischen Rügeverfahren zusammen; unmittelbar aber geht es auf den Einfluß der Sendgerichte zurück (vgl. des Ref. Artikel „Feme und Send“ in Lit. Beil. z. Köln. Volksz. 1906). — S. 730 dürfte bei den Tierstrafen auch H. Fehr, Das Recht im Bilde, 1924 (hier S. 69 ff.) aufgeführt werden. — Zu S. 761 könnte als Beispiel für Wahrzeichen des Marktfriedens auch das des Handschuhs bzw. der Hand genannt werden, das man heute noch mancherorts an Häusern am Markt findet. — S. 875¹⁶ wäre statt bloß Kluges Wörterbuch die besondere Abhandlung von *J. Franck*, Geschichte des Wortes Hexe im Anhang zu *J. Hansen*, Quellen z. Gesch. des Hexenwahns, 1901, S. 617—670, zu zitieren. — Von *Eichmann*, Quellensammlung I (zit. S. 26, 125 u. ö.) ist 1926 die 2. Auflage erschienen, von *Lindner*, Veme (S. 290), eine Neuauflage 1892, von *Arbeo*, Vita S. Corbiniani, die 2. Auflage von B. Krusch 1920, von *Holthausen* ein altfries. Wörterbuch 1925, von *Lexner*, Handwörterbuch, ein anast. Neudruck 1913.

2. Einführungen in das neue kirchliche Gesetzbuch sind bereits von mehreren Seiten gegeben worden, so von *Stutz*, *Henrici*, *Knecht* und namentlich *Falco*. Das oben angezeigte Heftchen von *Müller* hat stark popularisierende Tendenz und ist wohl zu sehr temperamentvoll geschrieben. Nach einer allgemeinen Einleitung wird zunächst über die Schichten des Kirchenrechts gehandelt mit einer Einleitung, die sich an *Stutz* anlehnt, dessen Perioden aber teilweise neubennt: Römischer Aufbau, Germanischer Einfluß, Kanonische Gestaltung, Katholische Besonderung, Streitbare (!) Vergeistigung. Der erste von *Stutz* als Periode des Missionskirchenrechts benannte Zeitraum ist unbenannt geblieben. Die S. 11 Anm. 1 gemachte Bemerkung zu des Ref. Geschichte des katholischen Kirchenrechts trifft nicht zu; es sei demgegenüber nur etwa auf die Meinung *Hillings* im Lit. Handweiser 1919, 178, verwiesen. Der zweite Teil befaßt sich mit dem kirchlichen Gesetzbuch des Codex, schildert seine Entstehung und seinen Inhalt und bringt zuletzt eine Würdigung hinsichtlich der Stoffanordnung, des alten und neuen, des göttlichen und menschlichen Rechts, der Katholiken und Nichtkatholiken und endlich des Verhältnisses von Kirche und Staat. — Aus den Darlegungen ersieht man, daß der Verfasser sich mit einschlägiger Allgemeinliteratur, aber auch mit der Quelle, dem Kodex selbst wohl vertraut gemacht und sogar die Noten Gasparris fleißig durchmustert hat. Das ergibt insbesondere sein Hinweis S. 48¹ auf die im Kodex enthaltenen Rechtsproömien, ebenso die Zusammenstellung des im Kodex vorkommenden göttlichen Rechts S. 56 f. Befremdend mutet es an, daß der Verf. im Kodex nach Spuren der Bulle Gregors XI. Salvator von 1374 sucht, worin 14 Artikel des Sachsenspiegels verworfen werden (S. 50). Nicht richtig ausgedrückt ist es, wenn S. 51 gesagt wird, aufgehoben sei das Gesetz Pius' X., wonach Mischehen in Deutschland „durch die bloße Ziviltrauung“ gültig wurden; das Gültigwerden lag nicht in dem Akt der Ziviltrauung, sondern in dem Ehekonsens der Brautleute, für den die kirchliche Form nicht gefordert wurde. Die Septima manus (S. 52) bezeugt nicht Tatsachen der Zeugenaussagen, sondern die Glaubwürdigkeit der Zeugen.

3. Das Büchlein von *Hülster*, einem jungen, aufstrebenden Kanonisten, bringt in nach außen sehr gefälliger und nach innen durchaus praktischer Zusammenstellung die authentischen Entscheidungen der Interpretationskommission von 1917 bis 1927 in chronologischer Ordnung. Wir haben nun allerdings derlei Sammlungen schon mehrere: von *Toso* 1924 (eben wird dazu ein 2. Heft angekündigt), *Hilling* 1925, *Sartori* 1925, *Cimitier* 1927. Vielleicht war wünschenswert, daß *Hülster* auch die Entscheidungen anderer römischer Behörden und der Gerichte gebracht hätte.

4. Ein sehr begrüßenswertes Unternehmen ist das des bekannten Wiener Juristen *R. Köstler*. Er ging daran, zum neuen kirchlichen Gesetzbuch ein eigenes, ausführliches lateinisches Wörterbuch für wissenschaftliche Zwecke zu schaffen. Der Wunsch nach einem

solchen ist begründet durch die Tatsache, daß der Kodex in lateinischer Sprache geschrieben und jede vollständige Übersetzung desselben vorläufig untersagt ist, daß viele Rechtsausdrücke und Sonderausdrücke in ihm vorkommen, die der Übersetzung und Erklärung bedürfen, begründet auch dadurch, daß der dem Gesetzbuch beigegebene Index analytico-alphabeticus seinem Zwecke entsprechend nur Sachindex und dazu noch mit sehr vielen Lücken ist. Die bisherigen Versuche, hierzu ein Wörterbuch zu schaffen, waren wissenschaftlich unzureichend, (Sleumer 1922 bzw. 1926; Hilling 1925). Anzustreben war ein Lexikon namentlich nach dem ausgezeichneten Vorbild von Heumanns Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts, das der allzu früh verstorbene Rechtshistoriker E. Seckel (Berlin) noch 1914 in einem Neudruck der 9. Auflage herausgeben konnte. — Köstlers Wörterbuch zum Kodex reicht nun in seinen bisherigen zwei Heften bereits bis zum Worte obstarre und gibt damit der Hoffnung Nahrung, daß man es schon nach absehbarer Frist vollständig vor sich haben wird. Man kann der Mühe und Aufopferung des Herausgebers nicht genug Anerkennung zollen. Schon aus dem Bisherigen ersieht man die Unsumme geleisteter Arbeit, aber auch die Umsicht und Sorgfalt und die Tiefe der wissenschaftlichen Kenntnisse des Verfassers. Es ist nicht nur das Gesetzbuch als solches, sondern auch jede seiner Beigaben, ausgenommen nur der genannte Index, herangezogen worden. Dabei war das mühsame Bestreben des Verfassers, nicht nur eine möglichst sinnngemäße, sondern auch gute deutsche Übersetzung zu geben. Für jedes Wort sollten Belegstellen in Auswahl möglichst mit Nennung des locus classicus gegeben werden. Sehr brauchbar ist das Verzeichnis der Abkürzungen im Kodex (S. 13 f.), beachtenswert ein solches über die Textfehler (S. 14), dankenswert nicht zuletzt die S. 9—12 gegebene Einführung in die Sprache des Gesetzbuchs. — Der Verf. wünscht selbst auf etwaige Mängel oder Wünsche aufmerksam gemacht zu werden. Wer könnte aber ein solches Werk ohne diese schreiben? Ref. erlaubt sich anzumerken: Bei actum fehlt acta pontificia c. 337 § 2; 2279 § 2 n. 9, bei beneficium das b. sine animarum cura c. 2177 n. 3, bei congrua die wichtige Wendung c. sustentatio c. 979 § 2, c. fructuum portio c. 471 § 1, 475 § 1, bei filius: filii acatholicorum (c. 897 n. 1). Chirographum in 142* dürfte nicht die heute durchaus korrekte Auflösung der dortigen Abkürzung chirogr. sein, da der jetzige Kurialgebrauch nur mehr die Form chirographus kennt (vgl. Koeniger, Kirchenrecht 1926, 123). — Die Verdeutschungen sind nicht immer ganz zutreffend und sinngemäß: unter caritas wird c. effusa, mit der ein Pfarrer seine Gemeinde zu betreuen hat, mit „maßlose“ Liebe wiedergegeben, was wohl richtiger mit „überströmende“ Liebe übersetzt werden sollte. Ex informata conscientia ist mit „nach Wissen und Gewissen“ übertragen; die Übersetzung mit „aus Gewissensüberzeugung“ schiene besser und kürzer. Das Wort constitutum wird unter 2 unrichtig mit „Versetzung in den Anklagezustand“ verdeutscht, obschon der betr. c. 1958 selbst das Wort richtig erklärt mit prima audientia = erste Vernehmung. — Auffällig erscheint, daß alle möglichen Beigaben des Kodex, sogar dessen Titel mitberücksichtigt sind, aber gerade der Index analytico-alphabeticus nicht. Dabei weiß man jedoch, daß gerade er Textretuschen enthält (s. Koeniger, KR. 1926, 82) und bestimmte technische Ausdrücke des bisherigen Rechtes bringt, die im Kodex selbst nicht enthalten sind, aber sehr wohl noch gebraucht werden können. So steht in diesem Index das Wort binatio mit dem Verweis auf c. 806. Möchte nun jemand wissen, ob über Bination etwas im Kodex vorkommt, so würde er an der Hand des neuen Wörterbuchs nicht so leicht sich zurechtfinden. Oder im Index liest man den Ausdruck consuetudo secundum legem, wodurch der c. 29 (consuetudo est optima legum interpretis) verdeutlicht wird. Im Wörterbuch und im Gesetzestext findet man aber nur c. praeter und c. contra legem. — Das gibt zur Frage Anlaß, ob denn nicht im neuen Wörterbuch gegebenen Orts Sachbenennungen, die im Kodex nur der Sache, nicht dem bisher üblichen Ausdruck nach vorkommen, etwa in Klammern unter Angabe der betr. Canones hätten beigelegt werden sollen. Einige Beispiele: affectio papalis wird man im Wörterbuch vergeblich suchen und doch steht die Sache deutlich z. B. in c. 106 n. 3 oder 952. Unter apostata verzeichnet das Wörterbuch richtig gemäß dem Kodex a. a fide und

a. a religione, und doch steht sachlich die dritte Art a. ab ordine in c. 2379 und 2388. Unter *breviarium* wird man im Wörterbuch umsonst nach Stellen fahnden, da das Wort formell im Kodex nicht vorkommt; die Sache steht aber in c. 135 u. 1475. Bei *collecta* hofft man vielleicht etwas über das Kollektieren der Bettelorden zu finden; die Sache, nicht freilich der Ausdruck, ist enthalten in c. 621—624 und 1503. Daß man hierfür bei *stips* nachzuschlagen hat, wird einem nicht so leicht einfallen; vielleicht wäre da etwa bei *collecta* auf *stips* zu verweisen gewesen. Es ist ja wahr, es sollte ein „Wörterbuch“ sein, was seitens des *Verf.* intendiert war; aber man wird immer auch, sucht man nach etwas, nach Sachwörtern fahnden. Ob immer der *locus classicus*, d. h. das zutreffendste Beispiel (Vorwort S. 6) bei den einzelnen Stichworten aufgenommen wurde, scheint zweifelhaft. Für *cardinalis protector* z. B. ist nicht c. 611, sondern c. 499 § 2, der nicht zitiert wird, die Hauptstelle. Oder bei *causa iusta* hätte gerade c. 1530, der fehlt, angezogen werden sollen, da hier der Begriff inhaltlich erläutert ist. Bei *consentia informatata* hätte doch nicht bloß c. 2190, sondern die ganze dortige *Canonesreihe* 2186 ff. genannt werden sollen, in deren Titelüberschrift der Ausdruck bereits vorkommt. — Die schwächste Seite des Werkes aber dürfte die sein, daß „um der heute riesenhaften Druck- und Papierkosten willen“ (Vorwort S. 6) nicht restlos sämtliche Belegstellen für die einzelnen Wörter aufgeführt sind. Was nützt es schließlich, wenn man weiß, daß dieses und jenes Wort im Kodex vorkommt, wenn man dann, um lückenlos das Wo zu erfahren, das ganze Gesetzbuch selbst durchsuchen mußte, eine Arbeit, die vom *Verf.* doch schon für jedes Wort zuvor geleistet werden mußte und die nun bedauerlicherweise mit Rücksicht auf die — um des Wertes des Ganzen willen doch kaum in die Wagschale fallenden — Druckmehrkosten unter den Tisch fallen mußte. Man denkt da unwillkürlich an die ungeheure Genauigkeit der alten Bibelkonkordanzen. Will man also z. B. wissen, wann nach dem Kodex der Bischof den *consensus* bzw. das *consilium* des Domkapitels einzuholen hat, so wäre dafür doch unerläßlich, daß alle einschlägigen Stellen aufgeführt sind. Oder: Es ist dem neuen Gesetzbuch der unbegründete Vorwurf gemacht worden, in ihm „suche man vergebens nach einem Appell zu dem einen Notwendigen, zur schenkenden und opfernden, dienenden und verzeihenden Liebe“ (*Fr. Heiler, Der Katholizismus*, München² 1923, 329). Sieht man daraufhin unter *caritas* nach, so findet man da zwar mehrere Stellen, aber gerade die geradezu klassischen Stellen c. 348, 415 § 5, 643 § 2, 892 § 2, 1350 fehlen. — Und ein letztes *pium desiderium* wäre dies: bei speziellen (technischen) Ausdrücken aus dem römischen Recht hätte ein kurzer Vermerk dieser Tatsache angebracht werden sollen, wofür der wissenschaftliche Benutzer sehr dankbar wäre. — *Ref.* möchte aber nicht mißverstanden sein; die wunschgemäß vorgetragenen Winke vermögen die hohe Anerkennung, die der wissenschaftlichen Leistung des Verfassers und seiner opfervollen Mühe zu zollen ist, nicht zu beeinträchtigen. Denn was es heißt, ein Lexikon so umfassender und schwieriger Art zu schreiben, das wissen namentlich die Altphilologen, und einer derselben, der berühmte *Josef Justus Scaliger* († 1609 zu Leiden), hat einmal seinen Schmerz in ein, wie es bei ihm selbstverständlich ist, klassisches Distichon gegossen, das in Übersetzung etwa lautet:

Man laß ein Wörterbuch nur den Verdammten schreiben;
Denn diese Pein wird wohl die größte Marter bleiben.

5. Von *Leitners* Kirchenrecht, das noch nicht abgeschlossen ist, sind bislang vier Lieferungen, und zwar schon in 2. Auflage erschienen. Es wird das ausführlichste unter den bisherigen Kirchenrechtsbüchern Deutschlands und Österreichs sein und führt also zu Recht die Bezeichnung als Handbuch. Die nunmehrige fünfte Lieferung behandelt den Rest des 3. Buchs des Kodex: heilige Orte, Gottesdienst und kirchliche Lehre; die heiligen Zeiten sind bereits in die zweite Lieferung einbezogen worden. Die anerkannten Vorzüge des *Leitnerschen* Kirchenrechts sind: Gründlichkeit und Zuverlässigkeit, Klarheit und Übersichtlichkeit, reichlichste Berücksichtigung der Kasuistik. Auch bemüht sich der Verfasser, fremdsprachliche Fach-

ausdrücke deutsch zu geben. Zu den einzelnen Kapiteln werden geschichtliche Einleitungen oft bedeutenden Umfangs gebracht, daneben — und das ist eine Eigenart *Leitners* — mancherlei Dinge anmerkungsweise mit hereinbezogen, die nur in lockerem Zusammenhang mit der Sache stehen oder in einem Kirchenrechtshandbuch gar nicht vermutet werden dürften. Auch die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen werden berücksichtigt, meist jedoch nur das Recht der Reichsverfassung von 1919 und das bayerischer Sonderbestimmungen. — Es läßt sich zu dem vorliegenden Hefte trotz aller Anerkennung das eine oder andere sagen, das jedoch die Vorzüge des Ganzen nicht beeinträchtigt. Es sei da folgendes herausgegriffen. S. 371 wird von *Rauschen*, Patrologie, noch die 2. Auflage zitiert; die 8./9. ist 1926 erschienen. S. 372: Maria Antiqua in Rom ist die älteste Muttergotteskirche nicht überhaupt, sondern nur im Abendland. S. 375 mußte doch auf den Wandel des Begriffs basilica kurz verwiesen werden. S. 383: außer der angeführten gibt es noch andere Literatur zur Glockenkunde, so *J. Baudet*, Les cloches, 1913. S. 386 steht „seit uralter Zeit“ sei ein Glockenzeichen bei der Wandlung üblich, die Belege beginnen aber erst mit Ivo († 1117, nicht 1115). S. 453: über das Martyrologium Hieron. hätte es auch noch andere und wichtigere Literatur als die zitierte gegeben. S. 522 wird als ein Fall von öffentlicher religiöser Disputation aus der jüngeren Zeit jene von 1872 (Rom; über Anwesenheit Petri daselbst) genannt; neuesten Datums ist die zu Nuvolato bei Mantua 1901 über die Beichte. S. 534 wird der c. 1342 § 2 (concionari in ecclesia vetantur laici) übersetzt mit: das Predigen in der Kirche ist Laien untersagt, und dazu verwiesen auf Art. 37 gegen Wiclef und Hus. Dieser besagt aber schlechthin, daß Laien nicht freistünde, das Wort Gottes zu verkündigen. So ist wohl auch der Sinn des Kanons zu verstehen. *Leitner* legt jedoch das „in der Kirche“ örtlich aus (besser dann: in einer Kirche!). Nun ist richtig, daß ecclesia nur klein gedruckt ist, während der Kodex, wenn er die Kirche abstrakt im Sinne von Kirchenganges meint, das Wort groß schreibt. Indes nicht immer, wie aus *Köstlers* Wörterbuch (s. oben Nr. 4) erhellt. Und der Sinn, daß in der (katholischen) Kirche Laien nicht predigen dürfen, entspräche ja deren Grundgesetz, daß sie an der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt nicht teilhaben; hierzu aber gehört auch das magisterium (vgl. c. 196). Es wäre auch sonderbar, wenn sie zwar nicht in Kirchen (und in den diesen rechtlich gleichstehenden öffentlichen Kapellen) predigen dürften, wohl aber dann z. B. in Privatkapellen. Die Bestimmung des c. 1342 § 2 ist doch zum Schutze der kirchlichen Lehre gegeben. Es scheint demnach die Annahme richtig zu sein, daß das Wort ecclesia im genannten Kanon groß geschrieben sein sollte. Dabei kann es natürlich immer Ausnahmen von dieser Regel geben und hat es solche gegeben; man denke etwa an den hl. Franz von Assisi oder an den hl. Paulus von Kreuz († 1775) oder an moderne Beispiele. S. 559 steht ein doppelter Druckfehler; statt 22. Februar 1926 (Acta 19, 22) muß es heißen: 1927 und Acta 19, 99. S. 583: man kann zwar von einem Lehrkörper (der korporativen Verfassung wegen), aber doch nicht vom „Hörkörper“ an Universitäten reden. S. 585 könnte für den theologischen Doktor die Frage erörtert sein, ob heute noch (von statutarischen Bestimmungen abgesehen) für dessen Erwerbung die höhere Weihe wenigstens des Subdiakonats vonnöten ist. S. 586: die Titel Magnifizenz für den Rektor und Spektabilität für den Dekan — übrigens für den Dekan jeder der Fakultäten, nicht nur der philosophischen — können trotz *Giese* (zu Reichsverf. Art. 109) auch nicht im weiteren Sinn als akademische Grade angesehen werden, eher die entsprechenden Würden selbst. S. 588 u. ö.: von *Donat*, Freiheit der Wissenschaft, gibt es schon eine 3., allerdings mit der 2. sich deckende Auflage von 1926, während *Leitner* noch die 1. von 1910 zitiert.

Man kann heute derlei Bücher, die ein ganzes weites Wissenschaftsgebiet umfassen, nicht schreiben, ohne daß nicht daran etwas zu tadeln, zu ergänzen oder richtigzustellen wäre. Dabei ist die Objektivität des Rezensenten vorausgesetzt. Schlimm aber, wenn ihm diese Kardinaltugend jedes Wissenschaftsvertreters abgeht. *Referent* muß da notgedrungen auf eine Anzeige seines Kirchenrechts von 1926 in der „Theol. Revue“ Münster 1928, Nr. 2, eingehen. Dieser auffälligen Anzeige sieht jeder Unbefangene auf den ersten Blick an, daß sie

von Anfang bis zu Ende tendenziös ist; nur die jetzige Redaktion der Th. R. scheint das nicht gesehen zu haben. Da wird mit den Behauptungen begonnen, Lehrbücher des Kirchenrechts seien jetzt außerordentlich leicht zu schreiben, an solchen Büchern in den lebenden Sprachen sei kein Mangel, des *Ref.* Buch sei dessen Vorlesung — eines so unwahr wie das andere; insbesondere gab es bekanntlich bisher von vollständigen deutschen Lehrbüchern, auf die es hier ankommt, nur jenes von *Eichmann*, das jedoch das deutsche Staatskirchenrecht weniger berücksichtigt. Es wird sodann beanstandet, daß die Übersicht erschwert sei durch die Einteilung in 15 (soll heißen 13) Abschnitte; es sind aber die herkömmlichen, und sie entsprechen in gewissem Sinn, wenn man einem nicht um jeden Preis am Worte deuteln will, wie dies in der Anzeige geschieht, auch der Gliederung des Kodex. Ferner werden aus dem Buche da und dort meist ganz nebensächliche Dinge herausgepickt und daraufhin fast durchgängig unberechtigte und unrichtige, den Text entstellende und kleinliche Ausstellungen gemacht, auch Druckfehler vorgeworfen, wogegen die kurze Anzeige selbst eine Reihe solcher aufweist. Da wird z. B. vorgeworfen, es seien technische Ausdrücke halb deutsch, halb lateinisch gegeben (*Prälaten nullius* usw.); indes in allen deutschen Kirchenrechtsbüchern früherer und heutiger Zeit (besonders *Eichmann*) findet man solche, ohne daß es bisher jemand einfiel, das zu tadeln. Es wird behauptet: „Das vollendete Alter von 7 Jahren (Zeitpunkt) wird mit *anni (!) discretionis* bezeichnet“; tatsächlich steht S. 294 nichts vom vollendeten Alter von 7 Jahren, sondern es heißt: „Jeder verstandesreife (7 Jahre; *anni discr.*) Gläubige“ usw., wobei natürlich das *anni discr.* nach dem Strichpunkt nur ein Hinweis auf die bekannte Wendung des c. 21 C. Lat. 1215 (*omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit*) und des c. 906 sein soll; wegen der Normierung der *anni discretionis* siehe jetzt im gleichen Sinn *Gillmann* im Arch. f. KR. 1928, 556 ff. Es wird weiterhin getadelt, daß die Ausdrucksweise mehrfach von der üblichen juristischen abweiche; *Ref.* befindet sich da in guter Gesellschaft, da *Sägmüller* dasselbe vorgeworfen wurde (*Theol. Rev.* 1926 Nr. 2). Tatsächlich ist an des *Ref.* Kirchenrecht in den fachwissenschaftlichen Besprechungen immer wieder „die juristische Vertiefung“, „der juristische Geist“, „die juristische Ausdrucksweise“, „die juristische Behandlungsart“ lobend hervorgehoben worden. Der *Verf.* der Anzeige macht sich zum Beweis seiner Behauptungen auch den Text selbst zurecht. Es stünde S. 438 „staatlich-öffentliche Interessen“; das sei unjuristisch. Dabei unterschlägt er das Wort „rechtlich“; die Stelle lautet: „staatlich-öffentlich rechtliche Interessen“, wobei jeder, der guten Willens ist, sofort sieht, daß das *Trema* verdruckt ist und zwischen öffentlich und rechtlich gehört! Weiterhin: S. 433 sei c. 2359 mißverstanden, der nur *concubinarii praesumptivi* meine; das Mißverständnis liegt beim Rezensenten, der nicht sah, daß S. 433 der c. 2359 nur für die Strafen dieses Kanons angezogen wird. Oder: S. 216 stimme nicht, die *Prälaten nullius* hätten eine *iurisdicatio ordinaria vicaria*; dementgegen sei etwa nur auf *Hilling*, Personenrecht, S. 161 verwiesen (der Beweis ist beim *Ref.* kurz angegeben). Und wiederum: S. 443 sei die Unterscheidung in rechtliche und richterliche Strafen unangebracht; tatsächlich steht sie aber wörtlich in c. 2217. — Dann: S. 157 sei es ein Irrtum, daß die geistliche Kleidung durch § 360 Nr. 8 des Deutschen StGB. (so der *Rezens.*; die Juristen pflegen *Ziff. 8* zu sagen, wenn man kleinlich sein will) geschützt sei; *Rez.* scheint die Kommentare zum StGB. schlecht zu kennen, insbesondere dürfte ihm die Kammergerichtsentsch. v. 20. Juli 1923 entgangen sein (vgl. auch *Entw. z. StGB.* 1927 § 392). — S. 293, meint *Rezens.*, sei *sollicitatio* und *absolutio complicitis* verwechselt; er sah aber nicht, daß dort die *sollic.* allein unter Einbeziehung allerdings des Einschlägigen über die *abs. compl.* behandelt wird. Wären beide verwechselt, dann stünden sie nicht S. 469 deutlich unter zwei verschiedenen Nummern. — Für S. 412 (soll heißen 422) behauptet *Rez.*, im kirchlichen Zivilprozeß können nicht bloß, sondern sollen die Parteien zu den Gerichtskosten herangezogen werden; der betr. c. 1908 hat aber deutlich *possunt*, was nach allen Regeln des Latein nicht sollen, sondern können heißt. — Doch genug! Es widerstrebt einem, all den Unrichtigkeiten und Nörgeleien der Anzeige nachzugehen. Wer den Sachverhalt nicht näher kennt und das

Buch nicht von Stelle zu Stelle (unter Berücksichtigung der Druckfehler der Anzeige) zum Vergleich heranzieht, wird durch sie vollständig irreführt. In eine sachliche Gesamtwürdigung oder in die Beurteilung einzelner Teile, eine Wertung der didaktischen Brauchbarkeit usw. wird überhaupt nicht eingetreten, so daß es nicht zuviel ist, wenn man sagt, dem Rez. hat es von vornweg am guten Willen gefehlt, dem Buch gerecht zu werden. Und selbst wenn alle Ausstellungen berechtigt wären, würde man die Anzeige als unwissenschaftlich und als unkollegial bezeichnen dürfen; auf solchem Wege kann man jedem Buche eine Anzeige wie diese zuteil werden lassen. *Ref.* bat nun die *Red.* der *Theol. Rev.* um Aufnahme einer Entgegnung, die, wie es angesichts dieser „Kritik“ unter aller Kritik selbstverständlich ist, nicht nur die vielen Unrichtigkeiten richtig stellte, sondern auch das durch und durch Tendenziöse in sehr gemäßigter Form hervorhob. Die Antwort der *Red.* war die Zurücksendung der Entgegnung, da diese nur tatsächliche Richtigstellungen enthalten dürfe. Das zielt natürlich auf den § 11 des Preßgesetzes ab, der bekanntlich für wissenschaftliche Er widerungen unzulänglich ist (vgl. des *Ref.* Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1928 S. 58). Wie man sich aber zur Wiedergutmachung der Ehre eines anderen nur auf preßgesetzliche Paragraphen stützen mag, bleibt unverständlich; man sollte meinen, es gebe auch eine Moral. Die Sache ist um so auffälliger, als *Ref.* den Verf. der Anzeige weder persönlich kennt noch je das Geringste mit ihm zu tun hatte, ihm wohl aber früher einmal über ein höchst einseitiges Büchlein eine noch viel zu rücksichtsvolle Besprechung schrieb. Im übrigen hat eine Reihe dem *Ref.* gleichfalls persönlich unbekannter Fachkollegen, gegen deren Objektivität kein Zweifel aufkommen kann, das Buch so günstig beurteilt, daß die Stimme eines aus irgendwelchen Gründen ganz offensichtlich Voreingenommenen dagegen sich lächerlich ausnimmt.

6. Die Arbeit von *Eppler* geht auf eine gekrönte Preisschrift der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich über die *Normae generales* des Kodex zurück. Sie enthält nach einer reichen Übersicht über die Literatur zunächst eine Einleitung über die nunmehrige Kodifikation und deren Geschichte (S. 3—8), dann die beiden Hauptkapitel über die Quellen, d. h. die *fontes essendi* katholischen Kirchenrechts (S. 11—75), und die Fassung, d. h. dessen Formen in Gestalt des Gesetzes- und des Gewohnheitsrechts (S. 79—125); ein Anhang (eigentlich ein langer 3. Teil) behandelt den zeitlichen Geltungsbereich (soll heißen: die zeitliche Geltung) katholischen Kirchenrechts (S. 129—181). Von vorweg sei festgestellt, daß das Buch von E. eine ganz hervorragende Leistung darstellt. Er ist überraschend tief in das moderne kanonische Recht eingedrungen, verfolgt alle einzelnen Fragen, Sachen und Ausdrücke bis in die feinsten Einzelheiten, zieht hierzu erschöpfend die Quellen, insbesondere die *Acta apostolicae sedis*, auch den *Monitore ecclesiastico* und fast vollständig die einschlägige Literatur heran, würdigt letztere sehr verständig und gelangt zu vielen berechtigten Richtigstellungen der Meinung auch gewiegter Kanonisten. Verschiedene Male wird auf die dem Eingeweihten nicht unbekannte Vieldeutigkeit der Ausdrücke im Kodex und in kurialen Erlassen hingewiesen. Der Hauptwert der Arbeit liegt nicht so fast in dem sehr präzise formulierten Text, sondern mehr noch in den fast überreichen, den Text überwuchernden Anmerkungen, die freilich nachdenklich studiert sein wollen und damit die Lektüre ihrer ungezählten Hinweise und Belege wegen nicht gerade leicht machen. Der Gewinn ist aber dabei selbst für den längst geschulten Fachmann ein reicher. Nur dann und wann wird man daran erinnert, daß der Verfasser Protestant ist; so namentlich in der Bemerkung gegen Prof. *Peterson* (Bonn) S. 161. Besonders zu berücksichtigen bleibt, daß er vom echt wissenschaftlichen Geist der Objektivität beseelt, seine Abhängigkeit von anderen getreulich angibt, mit Stern versieht, was er nicht selbst an Quellen oder Literatur einsehen konnte, sich bedankt für jeden Hinweis, den ihm andere zugesteckt haben. Angesichts der nicht selten geübten Praxis, andere auszuhorchen und von ihnen sich Winke und Material geben zu lassen, ohne der Öffentlichkeit davon Zeugnis zu geben, ein rühmenswertes Beispiel! Das Ganze ist die reife Frucht ein-

läßlichen Studiums und eine Fundgrube für die Kanonisten. — S. 12 erklärt sich der Verf. einverstanden mit des Ref. Vorschlag, endlich die Scheidung in materielle und formelle Kirchenrechtsquellen in den Lehrbüchern aufzugeben, meint aber, es wäre unrichtig, die einen in die Lehre von der Kirche als Rechtsanstalt, die andere in einen geschichtlichen Teil zu verweisen, weil auch das Thema Kirche als Rechtsanstalt sehr wohl historisch behandelt werden könne und die Lehre von den formellen Quellen nur dann ausschließlich geschichtliche Bedeutung hätte, wenn es heute keine solchen mehr gebe. Dieser Einwurf ist unberechtigt, da eben das Kapitel Kirche als Rechtsanstalt nur im Rahmen der Darstellung des geltenden Rechtes gedacht und in des Ref. KR. 1926 dementsprechend eingereiht ist, während andererseits von ihm auch der Kodex als neueste Rechtsquelle (*fons cognoscendi*) am Schluß des (II.) historischen Teils behandelt ist. Bei dieser Einteilung ist die vorgeschlagene Scheidung innerlich durchaus berechtigt. — S. 13 hätte über das Naturrecht mehr gesagt werden dürfen; auch ist einige neuere Literatur nicht berücksichtigt. — S. 43 würde statt Ortsoberer (*loci ordinarius*) besser Ortsordinarius gesagt, damit keine Verwechslung mit dem klösterlichen Ortsobern (Lokalobern) möglich ist. — S. 63: Vom Ref. ist in seinem KR. 103 die regelmäßige Bedeutung von *obrogare* usw. gegeben worden, ohne Rücksicht auf die ungleichheitliche Bedeutung der Ausdrücke im Kodex; vielleicht ist hier in c. 22 *obrogare* auch nur ein Druckfehler, wie deren ja mehrere im Kodex zu finden waren und sind und wie Perathoner u. a. einfach annehmen. — S. 80 glaubt Verf. darauf hinweisen zu müssen, daß der heutige Sprachgebrauch der römischen Kurie für Bulle Konstitution und für Breve *Litterae ap. sei.* Allein es bleibt dabei (vgl. des Ref. KR. 122), daß die Unterscheidung von Konstitution und Litt. ap. sich auf den Inhalt (nicht, wie Verf. dem Ref. fälschlich unterlegt, auf die Geltung), jene von Bulle und Breve entsprechend auf die Form bezieht. — S. 72 konnte bei Sprache der Konkordate bemerkt werden, daß die italienische Fassung des bayerischen Konkordats zu Schwierigkeiten führte, da sie in mehreren Punkten vom deutschen Text abwich; deshalb normierte auch die Regierungserklärung vom 14. Januar 1925 letzteren als den maßgebenden. — S. 103 war angebracht für c. 29 (*consuetudo*) auf die Retusche im Index alphabeticus des Kodex (*c. secundum legem*) hinzuweisen. — S. 108 ist beim Gewohnheitsrecht gesagt, daß der Kodex zu dessen Bildung keine öffentlichen Akte und keine Nichtunterbrechung durch ungleichförmige Akte fordere. Indes erstere ergeben sich aus der Natur der Sache, weshalb die Kanonisten von heute mit Recht diese Forderung des alten Rechts übernehmen, trotzdem der Kodex darüber schweigt. Und was die Kontinuität der Handlungen bzw. deren dauernde Gleichförmigkeit anbelangt, so kann damit nicht gemeint sein, daß nicht ein einziger entgegenhandeln dürfe (die Auslegung von Toso ist unrichtig), da nur eine Unterbrechung der Akte durch die ganze Gemeinschaft oder wenigstens eines wesentlichen Teils derselben (*pars maior et sanior*) eine Rolle spielt. — S. 117: Wie schwankend die Nomenklatur des Kodex ist, sieht man u. a. an dem Bedeutungswechsel der Ausdrücke *leges* und *statuta*. Wenn aber in einem päpstlichen Schreiben vom 3. Februar 1918 die Statuten eines Domkapitels auch *leges* genannt werden, so ist dieses Wort nur im allgemeinen Sinn von Bestimmung zu verstehen, wofür dem Verf. etwa c. 488 n. 1 oder 495 § 2 hätte als Beleg dienen können. Keineswegs aber darf man aus jener Stelle ableiten, daß ein Kapitel eine *communitas legis capax* ist, in der sich gemäß c. 26 Gewohnheitsrecht bilden kann, erst recht nicht sind es dann die nicht autonomen Rechtsgebilde der Dekanate und Pfarreien. Ref. hält die in seinem KR. 105 kundgegebene Meinung durchaus aufrecht. — S. 118 ist gesagt, daß die Gewohnheit der „geltenden kirchlichen Ordnung, auch soweit sie menschlichen Rechtes ist“, nicht widersprechen dürfe, wie es der Fall wäre, wenn z. B. Laien zur kirchlichen Rechtsprechung herangezogen würden. Jene Ausdrucksweise ist mißverständlich; eine Gewohnheit darf vielmehr „kirchlichem Wesen oder dem Wesen und Zweck der betr. Rechtsinstitution“ nicht entgegen sein. Das Beispiel ist unglücklich gewählt, da hier ja die Grundlagen göttlichen Rechts berührt sind, gegen die selbstverständlich keinerlei Gewohnheit aufkommen kann.

7. Das Büchlein von *Schmitz* über das kirchliche Laienrecht ist eine sehr hübsche, brauchbare Zusammenstellung all dessen, was sich aus dem neuen Kodex, der bekanntlich kein geschlossenes Laienrecht kennt — insofern könnte der Titel nicht berechtigt sein —, für das Thema zusammentragen läßt. Letzteres wird ganz bestimmt begrenzt: es sollten nur die Rechte der Laien innerhalb der katholischen Kirche und dieser wieder nur als Einzelpersonen behandelt werden, während die Laienpflichten, sodann die Laiengesamtrechte in Form des Vereins-, Ordens- und Eherechts nur da und dort zum Vergleich herangezogen wurden. Die Stoffeinteilung wurde den kirchlichen Rechtsinstituten angeglichen. So ergab sich als Inhalt: Stellung der Laien zur Hierarchie im allgemeinen, Begründung, Verlust und Wiedererwerb der kirchlichen Mitgliedschaft, Geschäftsfähigkeit innerhalb der Kirche, Laien und Weihegewalt, Laien und Jurisdiktionsgewalt (Ämter, Gericht, Gesetzgebung). Das Ganze ist anregend geschrieben. — S. 8¹ steht ein von Anfängern gern gemachter Schreibfehler: der bekannte katholische Kirchenrechtler Phillips wird fälschlich mit einem l und zwei p geschrieben. S. 85² wird noch die 2. Auflage von *Bartmanns* Dogmatik erwähnt, während die sechste 1923 erschienen ist. S. 15 wird geschrieben, daß „die Rechtsstellung der Laien (infolge der Taufe) derart auf die Dauer angelegt ist, daß sie überhaupt nicht aufgegeben werden kann“. Das ist wohl als Entgleisung zu betrachten; denn der Laienstand ist für den sofort aufgegeben, der in den Klerikalstand durch Empfang der ersten Tonsur eingetreten ist, und für immer, wenn er gültig die höhere Weihe des Subdiakonats empfängt. Sehr auffällig ist, daß der Verf. nach der einschlägigen Literatur über seinen Gegenstand sich sehr oberflächlich umgesehen hat. Es lag doch nichts näher, als wenigstens die Jahrgänge des Archivs für Kirchenrecht seit 1917 (Erscheinen des Kodex) daraufhin durchzusehen. Da wäre *Senti*, Begründung, Rechte und Pflichten des Laienstandes nach dem Kodex 1919, *Demeuran*, Le droit canon des laïques d'après le nouveau Code 1919, *Koeniger*, Der Laienstand nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuch 1920 unschwer unter der angehängten Literaturübersicht zu entdecken gewesen. Dazu kommt *Cairolì*, I laici nel codice di diritto canonico 1922. Ferner hat *Referent* im Gegensatz zu anderen Lehrbüchern in seinen Grundzügen des Kirchenrechts 1924 und noch ausführlicher in seinem Grundriß des Kirchenrechts 1926 systematisch unter der Überschrift „Der Laienstand“ alles zusammengetragen, was zur Sache sich bringen läßt, und zwar so vollständig, daß auch *Schmitz* zu seinem Teil in nichts darüber hinauskam; dabei sind doch bei diesem bereits Erscheinungen des Jahres 1927 zitiert. So konnte es geschehen, daß *Schmitz* im Vorwort zu der Bemerkung sich verstieg, er begeben sich mit dieser Arbeit auf ein ziemlich unbebautes Feld, und es fehle sozusagen ganz an Vorarbeiten in dieser Materie; man sei also vollständig auf die Quelle, den Kodex, angewiesen. Die Sache wirkt um so komischer, als gleich nach Erscheinen des Büchleins in der „Köln. Volksz.“ 1927 Nr. 830 sogar ein Leitartikel (!) von *Kneer* (Trier) und bald darauf noch eine Besprechung im selben Blatt (Lit. Blätter 1928 Nr. 126, Januar) von dem Privatdozenten des Kirchenrechts an der Universität Köln, *Lammeyer*, erschien, die beide (!) rühmten, daß *Schmitz* ein „unbebautes Feld“ beackert habe. Höher kann die Reklame nicht mehr gehen!

8. *P. Hofmeister* empfing die Anregung zu seiner sehr dankenswerten Arbeit über „Mitra und Stab“ während seines klösterlichen Aufenthalts in Prag. Da er hier so vielerlei infulierte Prälaten sehen konnte, faßte er den Plan, den einzelnen Abstufungen der wirklichen Prälaten (d. h. solcher mit ordentlicher äußerer Jurisdiktion) ohne bischöflichen Charakter in ihren verschiedenen Unterschieden und Rechten nachzugehen; so kam seine ebenso ansprechende als fördernde Arbeit zustande. In Betracht kommen dafür: apostolische Vikare und Präfekten, apostolische Administratoren, Äbte und Prälaten nullius, regierende Regularäbte. Der Titel deckt allerdings bei weitem nicht das, was das Buch enthält. Es wird nicht bloß von Mitra und Stab der verschiedenen infulierten Prälaten gehandelt, sondern auch von den Pontifikalinsignien insgesamt, und zwar nach ihrer geschichtlichen Seite wie nach der Seite des geltenden

Rechts. Die andere Hälfte des gesamten Stoffes befaßt sich mit der Darstellung der pontificalen Weihehandlungen, bei denen sich die Prälaten der geschilderten Insignien in der einen oder anderen Weise bedienen. Das Buch zeugt nicht nur von liebevollem Verständnis für derlei Dinge, sondern auch von tiefen Kenntnissen in Recht und Liturgie, nicht zuletzt von wissenschaftlicher Genauigkeit und guter Methode. Der Verf. wagt es sogar, praktische Vorschläge für die Zukunft zu machen. — S. 30 wird behauptet, es kämen apostolischen Vikaren und Präfekten ohne Bischofsweihe auch außerhalb ihres Territoriums Ring und Kappchen zu; das steht aber trotz der Bemerkungen des Verf. hierzu im Widerspruch mit c. 308. — S. 47 wird mit Recht auf Unklarheiten des Kodex hinsichtlich des Ausdrucks *pontificalia peragere* hingewiesen, da es Vollzug von Pontifikalhandlungen überhaupt oder nur den Gebrauch der Pontifikalabzeichen bei gottesdienstlichen Funktionen heißen kann. — S. 49 ist zu bedenken, daß nach dem Kodex die apostolischen Vikare und Präfekten, apostolischen Administratoren usw. unter jene eingereiht sind, die an der höchsten kirchlichen Gewalt gemäß Kirchenrecht partizipieren, daß also für sie der Gebrauch der Pontificalien nicht der Ausdruck der Teilnahme an der den Bischöfen *iure humano* zukommenden Jurisdiktionsrechte ist, wie der Verfasser sagt. — S. 54 führt er für die Verleihung des Stabes an Inhaber bloßer Ehrenprälaturen oder Dignitärstellen Beispiele aus früheren Jahrhunderten an und meint, neuerdings sei eine solche nicht mehr vorgekommen; dem entgegen sei aber nur an die Verleihung des Stabes an den mit Ehren überhäuften Propst des Hof- und Kollegiatstifts St. Kajetan in München, Ritter v. Türk, 1910 erinnert. — S. 78 muß es in der letzten Zeile einfache statt zeitliche Gelübde heißen (c. 964).

9. Nicht bloß theoretisches, sondern auch praktisches Interesse beanspruchen seit unserer Reichsverfassung von 1919 die hierin begründeten finanziellen Rechte der Kirchen. Nachdem sich ganz besonders *J. Schmitt* in seinen gründlichen Arbeiten (Staat und Kirche 1919; Ablösung der Staatsleistungen 1921; Kirchliche Selbstverwaltung 1926) mit der Sache befaßt hatte, untersucht nun *E. R. Huber* in einer sehr anerkennenswerten, eindringlichen und scharfsinnigen Schrift über die Garantie der kirchlichen Vermögensrechte in der Reichsverfassung die rechtlichen Tatsachen und Probleme. Es wird in zwei Abschnitte gegliedert: „Die Gewährleistung des kirchlichen Eigentums“ und „Die Ablösung der Staatsleistungen“. Ein einleitender Abschnitt behandelt die geschichtlichen und politischen Voraussetzungen. Diese sind wichtig, denn einmal treten hier deutlich die Entwicklungsstufen zutage: Augsburger Religionsfriede 1555, Westfälischer Friede 1648, Säkularisation 1803, Reichsverfassung 1919. Sodann wird von letzterer betont, daß es in Weimar der Linken auf restlose Trennung, der Rechten und dem Zentrum auf Befestigung des gegenwärtigen Besitzstandes der Kirchen ankam. Dabei erstrebte das Zentrum finanzielle Selbständigkeit der katholischen Kirche für die Zukunft, wenn die bisherigen Staatsleistungen entsprechend abgelöst würden. Ein Verbot des künftigen Aufwands für die Kirchen, wie das dem Trennungsprinzip entsprochen hätte, fehlt (S. 5). Diese geschichtlichen Feststellungen sind bedeutsam für die grundsätzliche Auslegung der Reichsverfassung. — Sodann wird im 1. Abschnitt der Schrift der Unterschied zwischen der allgemeinen, die privaten Vermögensrechte aller Vermögensträger betreffenden Eigentumsgarantie des Art. 153 I der Reichsverfassung und der Sondergarantie des Art. 138 II für die Religionsgesellschaften in sehr einläßlicher Gegenüberstellung und Interpretation auseinandergesetzt. „Auch die Garantie des Art. 138 II steht unter dem Satze des Art. 153 I, daß „Inhalt und Schranken des Eigentums sich aus den Gesetzen ergeben“ (S. 12). Da entsteht denn die Frage, ob auch heute noch Enteignung von Kirchenvermögen durch den Staat erfolgen kann. Nach Art. 153 II der Reichsverfassung ist die Enteignung privater, durch Art. 153 I garantierter Vermögensrechte nur möglich „zum Wohl der Allgemeinheit und auf gesetzlicher Grundlage“, ferner „gegen angemessene Entschädigung, soweit ein Reichsgesetz nichts anderes bestimmt“. Mit Nachdruck weist der Verf. hier darauf hin, daß

Enteignung auf Grundlage eines Gesetzes etwas anderes ist als Enteignung durch Gesetz; erstere ist ein Verwaltungsakt. Willkürliche Verwaltungsenteignung ist also ausgeschlossen, ausgeschlossen aber auch Enteignung durch Gesetz allein (S. 16 f.). Angewandt auf die Religionsgesellschaften ist zu sagen, daß auch für sie Enteignung bloß durch Gesetz unmöglich ist, möglich jedoch durch ein Gesetz, das zu deren Enteignung ermächtigt. Indes müßte dieses Gesetz zum Wohle der Allgemeinheit sein. Nach allgemeiner Anschauung schützt nun freilich die Sondergarantie des Art. 138 II das Kirchenvermögen vor Säkularisation, d. h. vor entschädigungsloser Enteignung (S. 22 f.); denn die Eigentumsgarantie ist eine Garantie der Substanz, nicht des Wertes (S. 24). Näherhin sind durch Art. 138 II die Kirchen gegen alle Enteignungsakte geschützt, die nicht nach Maßgabe eines Gesetzes geschehen, das keine Differenzierung nach der Zweckbestimmung oder nach der subjektiven Zugehörigkeit des zu enteignenden Gutes enthält (S. 27). Die Bedeutung der Sondergarantie des Art. 138 II beschränkt sich praktisch auf das Verbot von Sondergesetzen, die innerhalb der Gesamtheit der bevorrechteten Güter nach ihrer sachlichen Eignung für ein bestimmtes Unternehmen differenzieren und zur Enteignung der wirklich als Gruppe besonders geeigneten ermächtigen (S. 28). So schließt denn der Verf.: Die außerordentliche Bedeutung, die der Art. 153 erlangt hat, läßt der Garantie des Art. 138 II praktisch einen verhältnismäßig geringen Spielraum (S. 30). Danach geht er noch nach Darlegungen über Begriff und Träger des Kirchenvermögens dessen einzelne Gruppen durch und überprüft deren Schutz durch die Reichsverfassung. — Der zweite Abschnitt befaßt sich mit der praktisch ebenso wichtigen Aufgabe nach der Ablösung der Staatsleistungen. Dadurch, daß Art. 138 I der Reichsverfassung hiervon spricht, ist deren tatsächlicher Bestand anerkannt. Sodann aber entzieht dieser Artikel eine Reihe verbindlicher Rechtsansprüche der Kirchen der Garantie, mit der sie durch die Art. 153 und 138 II umgeben sind (S. 58). Der Beweggrund der Ablösung ist das Ziel der finanziellen Trennung von Kirche und Staat. Doch kann es sich dabei nur um „wiederkehrende“ Leistungen drehen; Ansprüche auf einmalige Leistungen müßten einfach „erfüllt“ werden und unterlägen dem Schutze der Art. 153 und 138 II (S. 59). Daraus erhellt eine wichtige inhaltliche Beschränkung des Art. 138 I. Gemäß diesem Artikel darf die Ablösung nur durch Landesgesetzgebung erfolgen, wofür zuerst das Reich die leitenden Grundsätze aufstellt. Eine „Staatsleistung“ ist jedoch nur eine Leistung, zu der der Staat als solcher verpflichtet ist (S. 62). Bloß wirkliche Rechtstitel, nicht allein das „Herkommen“ können abzulösende Staatsleistungen begründen (S. 63). Solche Rechtstitel sind nicht die Säkularisationen des 16. und 17. Jahrhunderts infolge der Reformation (S. 65), hingegen ist ein solcher die Säkularisation von 1803. Freilich mit „moralischen“ Ansprüchen aus ihr ist juristisch nichts anzufangen; ein Rechtsanspruch hieraus konnte sich nur ergeben, wenn bestimmte positive Vorschriften eine Entschädigung vorbehielten und wenn allgemeine Grundsätze des öffentlichen Rechts das eingezogene Vermögen mit einer Belastung für den Erwerber versah. Und das ist der Fall, ebenso wie auch die Säkularisation 1803 ein Akt der Universalsukzession des Staates war (S. 66). Dabei ist zu beachten, daß das Vermögen der Pfarrkirchen unberührt geblieben ist, es sei denn, daß eine solche einen Anspruch gegen ein säkularisiertes Rechtsobjekt, z. B. gegen ein Kloster, infolge früherer Inkorporation hätte (S. 67). Unrichtig ist es, neben der Domausstattungs-pflicht eine allgemeine Verpflichtung des Staates zur Befriedigung der Bedürfnisse der katholischen Kirche aus der Säkularisation herzuleiten (S. 70). Im einzelnen sind die Verbindlichkeiten aus ihr je nach den Ländern sehr verschiedene (S. 71 ff.). In allen deutschen Staaten aber ging man dazu über, statt eine prinzipielle Ordnung zu suchen, den Kirchen von Fall zu Fall widerrufliche „Staatszuschüsse“ zu gewähren, die ihre einzige gesetzliche Grundlage im jährlichen Staatsetat haben; von Ablösung dieser kann keine Rede sein (S. 86). — Das alles sind Gedanken, die wohl der Beachtung wert sind. Auch was sonst vom Verf. in oft überraschenden Entgegnungen auf andere Anschauungen gesagt wird, erweckt durchaus den Eindruck der Genauigkeit, juristischen Sicherheit und Objektivität; doch kann hier nicht

näher darauf eingegangen werden. Falsch ist nur, was er S. 31 über den Begriff des Kirchenvermögens sagt. S. 33—40 wären die langen Erörterungen über den Eigentümer des Kirchenvermögens für das katholische Kirchenrecht nunmehr damit zu kürzen gewesen, daß einfach auf c. 1499 § 2 verwiesen wurde, der der Institutentheorie huldigt. Sehr richtig sagt der Verf. S. 38, es sei falsch, staatlicherseits zu leugnen, daß die katholische Gesamtkirche Rechtspersönlichkeit besitze. S. 40 f. glaubt der Verf. betonen zu müssen, daß Art. 138 II der Reichsverfassung sich nicht auf kirchliches Recht insgesamt, sondern nur auf das zu Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecken bestimmte Vermögen erstrecke; der Sinn des Artikels sei, die Erfüllung bestimmter kirchlicher Aufgaben zu sichern. Wenn er aber meint, das Pfründevermögen vom Schutze des Art. 138 II ausnehmen zu müssen, so mutet das sehr sonderbar an. Denn zur Erfüllung der kirchlichen Aufgaben gehört doch auch jemand, der sie erfüllt, vor allem der Pfründeninhaber bzw. das zu seiner sustentatio vorhandene Pfründevermögen, nachdem dies seit dem 13. Jahrhundert vom Kirchenvermögen aus Gründen, die hier nicht erörtert werden können, getrennt worden war.

10. Ein ebenso beachtens- als dankenswertes und klar geschriebenes Buch schenkt uns der bekannte Münsterer Privatdozent Prof. *Bierbaum*. Es befaßt sich mit dem andauernd aktuellen Thema Konkordat und bringt Erörterungen darüber vom Standpunkt der Kultur, der Politik und des Rechts insbesondere in Rücksicht auf deutsche Verhältnisse. Die Arbeit ist nicht nur „ein Beitrag zeitgeschichtlicher Art in der Zusammenfassung wesentlicher Gegenwartsströmungen, sondern auch eine Aufklärungsschrift für weiteste Kreise“ (Vorwort). Es werden da namentlich im 3. Abschnitt Stimmen der Parlamentarier und der Presse aller Parteien zusammengetragen, um so am besten den oft unvernünftigen und unnötigen Kampf gegen ein Konkordat zu beleuchten. Besonders für Vorträge bietet das Buch reichen und gebrauchsfähigen Stoff. Zur Erläuterung sind einschlägige Hauptstellen aus Konkordaten als Quellenbelege in einem Anhang beigegeben. — Zu S. 57 darf wohl bemerkt werden, daß der dort berührte Artikel von Dziembowski auch in der Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1927 Nr. 17 gedruckt ist, wo man ihn leichter finden kann als in der weniger zugänglichen Deutschen Akademikerzeitung. Für die ebenda gegebenen Belege hätte sich der Verf. nicht die Äußerung entgehen lassen sollen, die auf der Jahresversammlung der evangelischen Kreissynode zu Essen 1927 fiel und die lautet, „ein Konkordat sei die verhängnisvolle Gefährdung der aus reformatorischem Geiste erwachsenen Kultur unseres Volkes“. A. M. Koeniger.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Katholische Sozialisten.

Als Monatsbeilage zum Hauptorgan des rheinischen Sozialismus, der „Rheinischen Zeitung“ in Köln, gibt eine Gruppe von Genannten und Ungenannten — verantwortlich zeichnet *Heinrich Mertens*, der vor kurzem schon in den „Schildgenossen“ (Heft 5, 1928) seinen Standpunkt darlegte — seit Beginn dieses Jahres „Das Rote Blatt der katholischen Sozialisten“ heraus. Ob für Katholiken, deren Erinnerung über das letzte Jahrzehnt hinweg noch ein wenig in die Vergangenheit zurückreicht, ein Anlaß vorlag, sich mit einem Blatte zu verbünden, das vor dem Kriege keine Gelegenheit zur rücksichtslosesten und oft gehässigsten Bekämpfung katholischen Glaubens und Lebens ungenutzt vorübergehen ließ, könnte man bezweifeln. Keinen Augenblick aber kann man bezweifeln, daß umgekehrt für den Sozialismus von heute, den, wie *Eugen Rosenstock* einmal richtig gesagt hat, drei neue Mächte, der Streber, der Bolschewist und der Nationalist, innerlich immer mehr aushöhlen, alle Veranlassung gegeben ist, jede Blutauffrischung willkommen zu heißen. Beschränkt sich diese vollends nicht etwa nur auf die Zufuhr neuer, lebensweckender Ideen, an denen der Sozialismus eingestandenermaßen so entsetzlich arm geworden ist, sondern tritt einer der Mitarbeiter an dem neuen katholisch-sozialistischen Blatte sogar offen dafür ein, durch den Übertritt katholischer Arbeiter zum Sozialismus diesen vor dem unfehlbar drohenden „geistigen Tode“ zu bewahren (*Ernst Michel* in „Die Kreatur“, 4. Heft, S. 426 ff.): wie sollte man für eine so unerwartete und im Hinblick auf die christliche Arbeiterbewegung geradezu unbezahlbare Nothilfe nicht Arme und Beutel doppelt weit öffnen! Daraus mag sich wohl das für jeden Katholiken peinliche Faktum einer katholischen Beilage zum offiziellen Kölner Sozialistenorgan am einfachsten erklären.

Am guten Willen und an den besten Ab-

sichten der Herausgeber des „Roten Blattes“ soll nicht gezweifelt werden. Man wird auch ohne weiteres voraussetzen, daß ihr Sozialismus nicht etwa der von *Th. Brauer* („Der moderne deutsche Sozialismus“, Freiburg 1929, 9, 362 ff.) sogenannte „taktische“ ist. Denn es wäre die Unterstellung unwürdig, als ob man unter katholischen Arbeitern mit einem „Sozialismus“ wolle krebsen gehen, der mit dem alten genuinen und echten nur mehr den Namen gemein hat. Sondern wir setzen vorerst als selbstverständlich voraus: es geht hier um den „grundsätzlichen“ Sozialismus, „der das Ziel der klassenlosen Gesellschaft um seiner selbst willen erstrebt und diesem Ziele bzw. seiner Verwirklichung alles, insbesondere auch die Persönlichkeit jedes Einzelmenschen, unterzuordnen bereit und gewillt ist“ (*Brauer a. a. O.* 9).

Wer glaubt denn aber noch an diesen Sozialismus und seine Zukunft?

Wie stellt sich zu ihm die Arbeiterschaft der größten und fortgeschrittensten Industrieländer der Welt? Die von *Werner Sombart* („Der proletarische Sozialismus“, Jena 1924, Bd. 2, 116 f.) mitgeteilten Ziffern über die zahlenmäßige Bedeutungslosigkeit der sozialistischen Gruppen in England und den Vereinigten Staaten — sie stammen aus dem Jahre 1920, sind aber seitdem zum Teil noch weiter gesunken — müssen auf jeden sozialistischen Gläubigen doch direkt niederschmetternd wirken. Von Italien gar nicht zu reden. Bleiben Frankreich, wo die Verhältnisse aber teilweise ganz anders liegen, und Deutschland, die Heimat der Ideologen, die, wie *Hendrik de Man* einmal in einem Einzelfall mit feinem Sarkasmus bemerkt, einen erheblichen Teil ihrer sozialen Verlangen und Ressentiments in weltanschaulicher Problematik und in theoretischer Spekulation über tiefe und komplizierte Zusammenhänge abreagieren, wo der Engländer und Amerikaner einfach sagen würde: Ich will besser bezahlt werden („Der Kampf um die Arbeitsfreude“, Jena 1927, 250).

Wie urteilen solche, die in vielfältiger persönlicher Berührung mit den lebendigsten Kräften im heutigen Sozialismus stehen? Man lese den vorhin zitierten Aufsatz von *Ernst Michel* oder die kleine aber inhaltsschwere Schrift seines Vorgängers an der Frankfurter Akademie der Arbeit, *Eugen Rosenstock*, „Zerfall und Ordnung des Industrievolkes“, Frankfurt 1923.

Was sagt die Nationalökonomie über die technische Durchführbarkeit der Entwürfe sozialistischer Theoretiker, wie *Renner*, *Lensch*, *Plenge*, *Wilbrandt*, *Rubinstein* u. a.? Ungemein lehrreich sind dafür die sehr vorsichtig gehaltenen Darlegungen bei *Paul Jostock*, „Der Ausgang des Kapitalismus“, München und Leipzig 1928, 194 ff.

Und die Millionen deutscher sozialistischer Wähler? Nun, wenn irgendwo, so sollte man hier endlich einmal damit aufhören, eine Bewegung wie den Sozialismus, die so tief im Glauben und Hoffen unzähliger Menschenseelen begründet ist, lediglich aus dem Schrifttum einer Handvoll sozialistischer Theoretiker, und oft recht weltfremder, darzustellen, statt sie vor allem einmal psychologisch zu analysieren. In ähnlicher Einseitigkeit durchstöbern wir ja auch übrigens auf der Suche nach den sittlichen, sozialen und wirtschaftlichen Anschauungen des Mittelalters ohne Ende die Traktate der Philosophen und Theologen, und lassen das ungeheure in der Volks- und Predigtliteratur vergrabene Material, daß mindestens ebenso aufschlußreich sein muß, jahraus jahrein unbenutzt. Hier ist doch ohne Zweifel *Sombarts* vielangegriffener „Proletarischer Sozialismus“ auf einem weit richtigeren Wege. Wie verblüffend einfach, wie wenig beschwert von der Problematik aller sozialistischen Partei- und Wirtschaftsprogramme ist genau besehen das, was diese Massen — von einer verhältnismäßig kleinen Zahl der Überzeugungstreuen und Zielbewußten abgesehen — im „Sozialismus“ dunkel erfassen! Welch ein buntes Gemisch von Sentiments und Ressentiments im nichtproletarischen Sozialismus, der ein ungeheures Kontingent an die Wahlurne schickt! Wie verzweifelt einfach der „Sozialismus“ der Vielen, denen die stärkste

politische Partei eben die günstigsten Chancen der Versorgung und des Aufstiegs zu bieten scheint: eine wenig erfreuliche, aber unvermeidbare Folge der Demokratie und des parlamentarischen Systems. Wie rührend einfach aber auch der „Sozialismus“ der proletarischen Massen in ihrer übergroßen Mehrheit! Sie wollen es anders, wollen es besser haben als heute. Sie wollen ein lebenswerteres Leben, wollen Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit. Je nach ihrem Temperament und der Stärke ihres Ressentiments nennen sie diese Mischung von Gemeinschaftsbewußtsein, Gegnerschaftsbewußtsein und Endbewußtsein (*Sombart*, 2. Bd., 124 ff.) Sozialismus, Kommunismus oder Bolschewismus. Über das Wie? der praktischen Verwirklichung aber mit ihren unausdenkbaren Schwierigkeiten haben sich 99 von 100 gewiß nie den Kopf zerbrochen. Ja sie würden höchlichst betroffen sein zu hören, daß der Sieg des Sozialismus ihnen zwar eine, übrigens keineswegs erhebliche Verbesserung ihrer materiellen Lage bringen, dafür aber gewaltige Opfer an Selbstverfügungsrecht, persönlicher Freiheit und an jenen wirtschaftlichen Möglichkeiten fordern werde, wie sie eben nur eine auf die Persönlichkeit gestellte Wirtschaftsordnung bietet. Wohl wollen sie allen ihren Schicksals- und Leidensgenossen ein besseres Dasein erkämpfen. Aber es ist der „korporative Egoismus“, der „Massenindividualismus“, der sich hinter diesem Sozialismus versteckt. Die große Abrechnung mit dem Kapital, dem Besitz, der Bourgeoisie ist das erste und vorläufig einzige Ziel, alles Weitere ist eine spätere Sorge. Darum war auch Marx mit seiner Theorie des Klassenkampfes und der verheißenen Diktatur des Proletariats ein weit besserer Psychologe, als seine jüngeren Nachfolger. Seitdem man dieses Ziel preisgab, begannen viele Tausende sich vom Sozialismus ab- und der jeweils radikaleren Richtung, heute dem Kommunismus und Bolschewismus, zuzuwenden. Ja noch mehr. Hinter diesem Massenindividualismus steht ein sehr handfester, weil allgemein menschlicher persönlicher Individualismus. Der Klasse soll es besser gehen, damit es dem einzelnen besser gehe. Für die un-

geheure Aufgabe, diesen Individualismus, das Kennzeichen jedes neuzeitlichen Menschen, in einem höheren sittlichen Gemeinschaftsbewußtsein zu überwinden, hat aber gerade der Sozialismus jahrzehntelang so gut wie kein Verständnis gehabt. Er hat sich mit einem dünnen Aufguß der modernen Humanitätsidee begnügt oder gar geglaubt, aus der Gemeinsamkeit des Arbeitsschicksals werde sich ein aller Opfer fähiges Solidaritätsgefühl von selbst ergeben — wozu, wie *de Man* einmal bemerkt (a. a. O. 261), schon „die ganze psychologische Ahnungslosigkeit der marxistisch-mechanistischen Dialektik gehörte.“

Wer auf diese Massen daher heute noch mit dem „grundsätzlichen“ programmatischen Sozialismus glaubt Eindruck zu machen, kommt um mindestens ein Menschenalter zu spät. Die Zeit ist über ihn hinweggegangen, und wenn er wirklich überaltert, wie *Michel* meint, vor den positiven Aufgaben der Erfüllung versagen muß, die heute an ihn herantreten, so mag man diesen „Sozialismus“ sterben lassen, anstatt eine künstliche Bluterneuerungskur mit ihm zu versuchen, wozu dann ausgerechnet der Katholizismus herhalten soll.

Wie aber, wenn die Gruppe der katholischen Sozialisten nun doch diesen doktrinären Sozialismus nicht wollte, wenn ihr Sozialismus nichts anderes wäre als die „Hoffnung auf eine Menschenenerneuerung im Zusammenhang mit einer auf Gemeinwirtschaft hinführenden Umgestaltung des ökonomischen Lebens“? (*Brauer* a. a. O. 361). Dann müßte um so dringlicher die Frage gestellt werden, ob es angebracht war, mit diesem „Sozialismus“ dem Heerhaufen des programmfesten Sozialismus, dessen Sprachrohr die „Rheinische Zeitung“ von jeher war, sich anzuschließen. Ob es der Sache der Arbeiter und des Katholizismus nicht mehr gedient hätte, wenn man, statt unter fremder Flagge zu marschieren, sich auf eigene Füße gestellt und mit einem aus katholischen Grundgedanken entwickelten eigenen sozialen Programm hervorgetreten wäre. Vielleicht wären dafür noch viele zu gewinnen gewesen, die den jetzt eingeschlagenen Weg

schon aus Gründen der Selbstachtung nicht mitmachen und nicht mitmachen werden. S.

Proletarischer Glaube?

Der langen Reihe von Versuchen (*Behrens, Rade, Drews, Levenstein, Ilgenstein, Dehn*), auf dem Wege einer Umfrage in die religiöse Gedankenwelt des proletarischen Arbeiters einzudringen, hat sich vor etwa Jahresfrist ein weiterer zugesellt: *Paul Piechowski*, „Proletarischer Glaube“ (5. Auflage, Furche-Verlag, Berlin 1928). Das Buch hat in kurzer Zeit mehrere Auflagen erlebt und tritt demnächst in englischer Übersetzung auch den Weg ins Ausland an. Mit berechtigter Genugtuung konnte schon das Vorwort zur 3. Auflage (November 1927) feststellen, daß weit über die Reichsgrenzen hinaus nicht nur fast die gesamte Presse, von den sozialistischen und kommunistischen bis zu den Zentrumsblättern hinüber, von seinem Inhalt eingehend Kenntnis genommen habe, sondern insbesondere auch die kirchlichen Kreise, evangelische wie katholische, ihm ernstliche Beachtung schenkten, und sogar katholische Priesterseminarien es zum Gegenstande der Besprechung machten. Es liegt mir ganz fern, diesen Erfolg irgendwie verkleinern zu wollen. Im Gegenteil: Wer die Wahrheit erkennen will und deshalb auch an unbequemen Tatsachen nicht vorbeisehen mag, kann sich der Aufnahme nur freuen, die *P.*s mühevollen Arbeit gefunden hat. Ebenso wenig soll hier an dem in zahlreichen Selbstzeugnissen vorgelegten authentischen Material an sich irgendwie Kritik geübt, noch auch der Gesamteindruck in seiner erschütternden Eindeutigkeit abgeschwächt werden. Über die religiöse und kirchliche Haltung der Proletariermassen selbst in katholischen Gegenden und überwiegend katholischen Ländern geben auch wir Katholiken, und zwar nicht erst seit der internationalen katholischen Arbeiterkonferenz zu Antwerpen im Juli 1924, uns keinerlei Täuschungen hin. Hier soll eine andere Frage aufgeworfen und beantwortet werden, an der niemand vorübergehen kann, der das Buch von *P.* zum Ausgangspunkt weitergehender und verallgemeinernder Schlüsse über die religiöse und kirchliche Lage der Arbeiter-

schaft, wenigstens der sozialistischen und kommunistischen, machen will, wie es doch der Titel „Proletarischer Glaube“ nahelegt. Wie steht es um den Wert des Materials, das *P.* durch seine Umfrage bei 5000 Proletariern, von denen allerdings nur etwa 500 antworteten, gewann? Wie steht es insbesondere um die Methode seiner Verarbeitung und Verwertung? Während ich diese Zeilen niederschreibe, kommt mir übrigens eine Besprechung des Buches durch Prof. *Ed. Heimann* (Hamburg) in der Kölner Sozialpolitischen Vierteljahrsschrift (1928, S. 224ff.) zu Gesicht, die in manchen Punkten mit meinen Feststellungen übereinstimmt.

Als vor etwa 20 Jahren *Adolf Levenstein* mit der Veröffentlichung des gewaltigen Materials begann, das ihm die umfangreichste aller bisher unternommenen Befragungen proletarischer Arbeiterkreise eingebracht hatte (Aus der Tiefe 1909, Die Arbeiterfrage 1912), nahm dazu kein geringerer als *Max Weber* in einem Aufsatz „Zur Methodik sozialpolitischer Enquêtes und ihrer Bearbeitung“ (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 29, 949 ff.) kritisch Stellung. *W.* wägt Vorzüge und Mängel der Fragebogenmethode gegeneinander ab (die letzteren hätte man, nebenbei bemerkt, auch bei *P.* in den einleitenden Vorbemerkungen gerne wenigstens angedeutet gesehen); weist darauf hin, wie schon die Formulierung der Fragen äußerste Behutsamkeit und Umsicht erfordere. Die größten Schwierigkeiten aber, an denen nach *W.s* Urteil auch *Levensteins* erste Arbeiten scheiterten, bringe erst die Verwertung des zusammengetragenen Materials nach einer wissenschaftlichen Anforderungen genügenden Methode. Gerade hier vermißt er bei *L.* die unerläßliche peinlich genaue Durcharbeitung und Durchzählung alles irgendwie in Zahlen Erfäßbaren; die exakte Sonderung der Fragebogen nach Herkunft, Beruf, Altersklassen; die ausreichende Berücksichtigung der nichtbeantworteten Fragen; die Scheidung zwischen unklaren und indifferenten Antworten; die genauere Abschattierung und Kombination der Motive. Erst nach gewissenhaftester Erledigung dieser Vorfragen, die allerdings nicht nur zwei, sondern vier oder

besser noch sechs Augen benötige, dürfe der Versuch irgendwelcher Typisierung unternommen werden.

Bringt uns *P.s* Arbeit nach dieser Richtung hin einen Schritt weiter? Man wird ihm gerne einräumen, daß er eine diesen höchsten Anforderungen entsprechende Verarbeitung der eingelaufenen Antworten weder beabsichtigen noch liefern konnte, ohne das Buch übermäßig zu belasten und zu verteuern. Aber leider bleibt sein Buch, so dankenswert es im einzelnen ist, in methodischer Hinsicht selbst hinter sehr bescheidenen Ansprüchen zurück, die recht wohl auch in diesem kleineren Rahmen hätten erfüllt werden können und müssen, um den doch immerhin ziemlich anspruchsvollen Titel zu rechtfertigen. Nur einiges sei hervorgehoben.

Vergebens fragt man, aus welchen Industriegebieten des großen deutschen Vaterlandes denn die 500 beantworteten Fragebogen stammen. Man erfährt lediglich, daß die 5000 Bogen „in der Hauptsache“ in Neukölln bzw. Berlin zur Verteilung gelangt sind, „ein Teil“ aber auch nach auswärts versandt und in anderen Brennpunkten des proletarischen Lebens (Sachsen, Westfalen, Rheinland, Bremen!) ausgegeben worden sei (S. 16). Keine Tabelle gibt nähere Auskunft, nur selten ist einem Einzelzitat die Herkunft beigelegt, obwohl gerade der lokale Hintergrund und das religiöse und kirchliche Milieu für die zutreffende Bewertung der Antworten einfach unentbehrlich ist. Befragt wurden nur freigewerkschaftlich und linkspolitisch Organisierte, Sozialisten und Kommunisten. Diese Beschränkung kann man gelten lassen, auch *Levenstein* ist so vorgegangen. Man muß sich alsdann aber stets gegenwärtig halten, daß man auf diesem Wege gerade auf denjenigen Teil der Arbeiterschaft trifft, der grundsätzlich und teilweise sogar programmatisch zu Religion und Kirche im gespanntesten Verhältnis steht. Äußerlich kommt das in der auch von *P.* (S. 22 f.) erwähnten Tatsache zum Ausdruck, daß von denen, die ihm antworteten, nur noch 37% der Kirche angehörten, während man durchschnittlich die Zahl der wenigstens äußerlich der Kirche noch angeschlossenen Sozialisten selbst nach *P.*

immerhin auf 80—95% veranschlagt. Es bedarf kaum eines Hinweises darauf, wie die hierdurch sich ergebende Auswahl das Gesamtbild beeinflussen und färben muß. Dazu kommt weiter, daß diejenigen dieser Unkirchlichen, die sich der Mühe einer Beantwortung des doch immerhin recht umfangreichen Fragebogens unterzogen, gewiß meist die Lebendigsten, ebenso gewiß aber auch, wie *P.* selbst zugibt (S. 23), sehr oft diejenigen sind, die das geheime Bedürfnis empfinden, ihren Austritt aus der Kirche oder ihre Oppositionsstellung ihr gegenüber sich und anderen gegenüber zu rechtfertigen, und zwar, wie psychologisch wohl verständlich, nicht selten in den denkbar schärfsten Ausdrücken. Nebenbei bemerkt halte ich auch den Schluß für ganz abwegig: 10% der Befragten haben auf die Anfrage reagiert, also sind die 90% der Nichtantwortenden erst recht religiös und kirchlich abständig (S. 222). Wer sich in derartigen Umfragen auskennt, weiß, daß die größere Mehrzahl der versandten Fragebogen sogar dann unbeantwortet bleibt, wenn die Fragen dem Befragten unmittelbar auf den Nagel brennen. Hier sind eben noch ganz andere Hindernisse und Hemmungen einzukalkulieren.

Gerne möchte man ferner wissen, welcher Konfession die Befragten und Antwortenden angehören. Aus den allgemeinen Angaben über die Herkunft der Bogen kann man wohl schließen, daß nur vereinzelte Katholiken sich unter ihnen befinden. Aber eine Übersicht fehlt, und selbst bei den vielen Einzeläußerungen ist die Angabe des Bekenntnisses selbst bei so wichtigen Fragen, wie derjenigen nach der Person und der Bedeutung Christi (S. 128 ff.), eine Seltenheit. S. 141 steht der Satz: „Nach diesen Darlegungen bleibt uns nur die Feststellung übrig, daß die kirchliche Gebetspraxis im proletarischen Bewußtsein (von mir gesperrt) allen Boden verloren hat.“ Ob *P.* berechtigt ist, dieses schwerwiegende Urteil zu fällen, zu dessen Begründung zudem S. 135 wiederum lediglich summarisch angeführt wird, daß „etwa“ zwei Drittel der Genossen, die der Kirche noch angehören, das Gebet rundweg ablehnen, von den Ausgetretenen „schätzungs-

weise“ aber sogar 95%, kann ich nach dem eben Gesagten und dem noch Folgenden dahingestellt sein lassen. Nicht weniger unzureichend sind die Angaben, die uns über das Alter und das Geschlecht der Befragten gemacht werden. Bisweilen sind solche beigefügt, weit öfter fehlen sie, eine statistische Tabelle ist nicht vorhanden.

Und nun das Wichtigste, worauf auch Prof. *Heimann* in seiner Besprechung sehr nachdrücklich aufmerksam macht. Aus dem Titel des Buches „Proletarischer Glaube“ muß man doch wohl schließen, daß es ausschließlich oder doch in der erdrückenden Überzahl tatsächlich Proletarier sind, die hier zu Worte kommen. Eine Gesamtübersicht über den Beruf der 500 Antwortenden ist wiederum nicht aufgestellt. Statt dessen sind 100 Bogen „herausgegriffen“ (S. 21) mit dem Ergebnis, daß nach Prof. *Heimann* darunter „kaum einige 40 proletarische Berufe“ sich befinden — man müßte denn soweit gehen, auch Lehrer und Lehrerinnen, Krankenpfleger und Krankenpflegerinnen, Bank- und Verwaltungsbeamte, Gewerkschaftsbeamte, Registratoren, Oberpostsekretäre ohne weiteres den „Proletariern“ zuzurechnen. Welches Bild würde sich ergeben, wenn man auch die Berufe der übrigen 400 künnte? Ich fürchte, kein anderes. Denn auch unter den im ersten Teil des Buches vollständig abgedruckten 13 Fragebogen stammen nicht weniger als 7 von Verfassern der obigen Kategorien, und unter den Einzelantworten drängen sie sich gleichfalls, wo überhaupt Berufe angegeben werden, bedenklich vor. Mit Recht fragt auch Prof. *Heimann*: Warum nicht wenigstens bei diesen geradezu ausschlaggebenden Angaben einmal alle 500 Bogen durchzählen und nach Berufsgruppen ordnen, die proletarischen von den offenbar nichtproletarischen Berufen scheiden? Mir selbst sind, offen gestanden, hinsichtlich der proletarischen Herkunft sehr vieler Antworten auch starke Zweifel gekommen, als ich S. 220 las: „Es ist alles echt und ursprünglich, also ungefälscht, und nur die Rechtschreibung ist hier und dort von uns zurechtgebogen worden. Aber nur in wenigen Fällen war dies erforderlich.“ Ganz recht. Aber wer die von

Levenstein (Arbeiterfrage 1912) vorgelegten Originalantworten einmal durchsieht, wird schon nach wenigen Seiten erkennen, daß man gerade bezüglich des Ausdrucks und der Rechtschreibung ganz andere Erfahrungen macht, wenn man einmal wirklich an die Proletarier der unteren Schichten herankommt.

Nur ein einziges Mal wird, soviel ich sehe, eine exakte ziffernmäßige Darstellung wenigstens versucht (S. 81 ff. Teilnahme an kulturellen Veranstaltungen). Aber selbst hier sind wiederum lediglich „hundert beliebige Bogen“, 50 Kirchenmitglieder und 50 Dissidenten, herausgegriffen, um sie den Beobachtungen zugrunde zu legen. In allen übrigen Fällen muß man sich mit ganz allgemeinen Angaben, wie „viele“, „ein Teil“, „oft“, „man“, „einige“ usw. begnügen. Auch *Levenstein* hat natürlich nur einen kleinen Bruchteil der eingelaufenen Antworten im Wortlaut wiedergeben können. Aber wie sorgfältig ist er doch bemüht, in zahlreichen beigegebenen Tabellen auch alle übrigen mit-sprechen zu lassen, bevor er das endgültige Urteil formuliert. Noch einmal möchte ich

betonen, daß diese Ausstellungen den Wert der von *P.* beigebrachten Einzelzeugnisse nicht beeinträchtigen, und sein Buch an sich die Beachtung wohl verdient, die es gefunden. Insbesondere ist die jeweilige Motivierung der oft vernichtenden Urteile über Religion, Kirche, Gottesdienst und Klerus von höchstem Interesse und nachdenklichen Studiums wert. Auch den Ausdeutungen des Verfassers und manchen Schlußfolgerungen kann man weitgehend zustimmen. Aber wenn man einmal unter den 6—7 Millionen von „Vollblutproletariern“ (Sombart) von vornherein auf die sozialistisch und kommunistisch organisierten sich beschränkt, unter diesen dann 5000 befragt, von diesen wiederum nur 500 Antworten erhält, so ist diese übrigbleibende Basis gewiß ohnehin so schmal, daß sie nur bei allersorgfältigster Ausnutzung aller Möglichkeiten der Verarbeitung als wissenschaftlich überhaupt brauchbar sich erweisen wird. Dieser in dem Buche selbst gegebenen Grenzen wird sich auch der Benutzer bewußt bleiben müssen, wenn er darauf ein Urteil über den „Proletarischen Glauben“ aufbauen will.

S.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Kirchen- und Zeitgeschichte.

Auer, Karl, Kirchengeschichte. -I Altertum, 88 Mittelalter. (Sammlung Göschen Nr. 985,86.) 148 u. 145 S. Walter de Gruyter, Berlin. In Leinen je 1,50 Mark.

Katholische Benutzer werden sich natürlich nicht mit jeder einzelnen in diesen Bändchen vorgetragenen Auffassung ohne weiteres einverstanden erklären können. Wie alle Bearbeitungen der bekannten Sammlung enthalten aber auch diese beiden soviel Wertvolles und sind wissenschaftlich so ernst zu nehmen, daß ihre Empfehlung mit dem angedeuteten Vorbehalt auch an dieser Stelle gerechtfertigt erscheint.

Berg, Ludwig, Prof. Dr. theol., Ex oriente. Religiöse u. philosophische Probleme des Ostens und Westens. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1927. XVI u. 427 S. Ungeb. 14 M., geb. 16 M.

In einer Ansprache vom 10. Januar 1927 sagte Papst Pius XI. u. a. über die Beziehungen der Katholiken zu den getrennten Christen: „Für die Wiedervereinigung ist vor allem notwendig, sich zu kennen und zu lieben.“ Das angezeigte Werk steht im Dienste dieser doppelten Aufgabe. Der Herausgeber, Prof. Dr. Berg, der mehrere Jahre hindurch mit der Fürsorge für die Russen in Berlin betraut war, hat es verstanden, durch Heranziehung einer ganzen Reihe von Schriftstellern ein lebendiges und interessantes Bild des Glaubens und Lebens der Ostkirche darzubieten. Orthodoxe, unierte und katholische Gelehrte haben Beiträge zu dem Sammelwerk geliefert. Auch sei ausdrücklich hervorgehoben, daß diese alle ohne Ausnahme von dem Geiste der Liebe durchweht sind. Es ist an dieser Stelle unmöglich, alle Beiträge aufzuführen. Es sind deren nämlich im ganzen nicht weniger als 37. Sie verteilen sich auf folgende Untertitel: I. Allgemeine Unionsfragen. II. Historische Fragen. III. Dogmatische Fragen. IV. Biographisches. Eingereiht in das Werk sind 7 Bilder, die zumeist der kirchlichen Kunst des Ostens entnommen sind. Einige der Beiträge seien kurz erwähnt. Besonders beachtenswert scheinen mir zu sein aus dem I. Teil die Beiträge von Hans Eibl, Union und Zukunft — eine geistesgeschichtliche Betrachtung vom philosophischen Standpunkt aus; Ludwig Berg, Zur Psychologie der katholischen Russen — eine feine, verständnisvolle Einfühlung in die russische Seele; Theodosius Haluszczyński O. S. Bas. M., Die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche (ukrainisch-kath. Ritus) — eine wertvolle Statistik und Kirchenkunde der mit Rom Unierten. Aus der historischen Reihe verdienen außer den zahlreichen Beiträgen über die russische Kirche die interessanten Darlegungen des inzwischen verstorbenen Bonner Professors Dr. Heinrich Goussen über die ältesten Beziehungen der georgischen Kirche zur römischen genannt zu werden. Nicht nur die ältesten kirchlichen Schriftsteller Georgiens, sondern auch die Verwendung der römischen Liturgie in Kirchen und Klöstern legen Zeugnis ab von den engen Beziehungen, die einst die georgische Kirche zur römischen hatte. Unter den dogmatischen Arbeiten verdient Erwähnung die Studie des Jesuiten Tyskiewicz, Die Primatlehre des hl. Ephräm, die Stimme der alten Orthodoxie. Hier wird ein auch heute noch bestehender Differenzpunkt zwischen der römisch-katholischen und der Ostkirche berührt und der Beweis erbracht, daß der hl. Ephräm den Primat des römischen Papstes anerkannte. Als lehrreich für die der Mystik und Askese zugewandte Seele der Slawen mag an letzter Stelle ausdrücklich genannt werden der Aufsatz Reinhold v. Walters,

Pilger und Starzen, der vor allem das Leben und Wirken des hl. Seraphim von Sarow, eines berühmten Starzen, d. h. Mystikers, Asketen und Gottesmannes im 19. Jahrhundert, vor unseren Augen entrollt. Fr. Hünermann.

Bertrand, Louis, Der hl. Augustin. Übertragen von Max E. Graf von Platen-Hallermund 328 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1928. Geb. 6,50 Mark.

Das Augustinusbuch des bekannten Kulturhistorikers hat in seiner französischen Heimat einen fast beispiellosen Erfolg gehabt. Es war, wie ein neueres französisches Lexikon sagt, das erste Buch, das kein Roman, ja eher das Gegenteil eines Romans war, und doch beim großen Publikum wie ein berühmter Roman einschlug und die Neugierde der Kinder dieser Welt auch einmal auf ernste Dinge hinzuwenden verstand. Um so mehr ist diese erste deutsche Übersetzung zu begrüßen, die zwar den Zauber des Originals nicht ganz wiederzugeben vermag — welche Übertragung eines französischen Kunstwerkes vermöchte das auch! —, aber ihm doch nahekommt.

Sancti Benedicti Regula Monasteriorum. Ed. Cuthbertus Butler. 223 S. Ed. 2. Herder, Friburgi. 3,80 Mark.

Sancti Benedicti Regula Monasteriorum. Ed. Benno Linderbauer. (Florilegium Patristicum Fasc. 17.) 84 S. u. 1 Tafel. Petr. Hanstein, Bonnae 1928. Kart. 3,50 Mark.

Das Interesse für den hl. Benedikt und seine Ordensstiftung ist gegenwärtig so groß, daß gewiß auch für zwei aus katholischer Feder stammende kritische Textausgaben seiner berühmten Regel Raum vorhanden ist. Beide haben ihre Vorzüge. Die erste denkt bei aller auf den wissenschaftlichen Apparat und die Textgeschichte verwandten Sorgfalt zugleich an den Ordensmann und Ordensfreund mit praktisch-asketischen Wünschen. Die zweite will in erster Linie dem Studium einen wissenschaftlich einwandfreien Text darbieten. S.

Odenwald, Theodor, Lic. theol., Protestantische Theologie. Überblick und Einführung. Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1928. (Sammlung Göschen Bd. 983.) 136 S. Geb. 1,50 M.

Auf knappem Raume bietet der Verf. einen Überblick und damit zugleich eine Einführung in die protestantische Theologie der Gegenwart. Er geht dabei aus von dem protestantischen Frommsein, das durch seinen Individualismus charakterisiert wird: „Das protestantische Frommsein ist auf die Einzelperson gestellt. An die Stelle der allumfassenden Fürsorge der Kirche tritt die Arbeit jedes Einzelnen an sich selbst“ (9). Mit Recht findet der Verf. in dieser Auffassung einen wesenhaften Gegensatz zum Katholizismus. Auf die allgemeine Charakterisierung des protestantischen Frommseins folgt die nähere Darlegung desselben in Glaube und Ethos. Diese Ausführungen bilden die Grundlage für das Folgende: die gegenwärtige Problemlage der protestantischen Theologie. Hier ist besonders interessant und lesenswert die Kennzeichnung der verschiedenen Theorien in der protestantischen Theologie. Im Mittelpunkt derselben steht das Gottesproblem, d. h. nicht bloß die Frage der rationalen Erkenntnis Gottes, sondern vor allem die religionsphilosophische Deutung des in der Religion gegebenen Verhältnisses des Subjektes „Mensch“ zum Objekt „Gott“. Hervorgehoben seien hier die Sätze: „Es ist Gemeingut protestantischer Theologie seit Schleiermacher — Außenseiter hat es immer gegeben und wird es immer geben —, daß der Vertrauensglaube nicht durch einen Lehrglauben begründet oder durch eine Kirchenlehre gerechtfertigt wird. Der Objektgehalt der Religion, d. h. Gott, steht nicht dadurch für uns Menschen fest, daß er rational beweisbar ist“ (68). Ihren christlichen, näherhin protestantischen Charakter empfängt diese Theologie durch die Orientierung an der Heiligen Schrift, die allein „Quelle und Norm evangelischer Glaubenswahrheit“ (87) ist. Nach diesen grundsätzlichen Betrachtungen kommt der Organismus der protestantischen Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen sowie ihr Verhältnis

zur protestantischen Kirche zur Darstellung. Irgendwelche normierende Bedeutung kommt der protestantischen Kirche hinsichtlich der Theologie nicht zu und kann ihr nicht zukommen. Gelegentlich kommt der Verf. auch auf den Partner der protestantischen Theologie, auf den Katholizismus als Theologie und Lebenssystem, zu sprechen. Er tut es mit aner kennenswerter Objektivität. Es ist selbstverständlich, daß die Stellung des katholischen Theologen sowohl hinsichtlich des Grundsätzlichen als auch mancher Einzelheiten eine andere ist und sein muß. Doch darauf einzugehen ist hier nicht der Ort. Unser kurzes Referat wollte einen Einblick in den Inhalt des Büchleins geben und dürfte gezeigt haben, daß es auch für den katholischen Theologen, der sich über das geistige Ringen protestantischer Theologie unterrichten will, lesenswert ist.

F. Hünemann.

Platz, Dr. Hermann, Prof., Das Religiöse in der Krise der Zeit. 192 S. Verlagsanstalt Benziger & Co., Einsiedeln. Geb. 6 Mark.

Dem modernen Seelsorger, dem alle wirtschaftlichen, geistigen, seelischen, religiösen und sittlichen Nöte unserer Zeit jeden Tag in ihrer letzten konkreten Zuspitzung und Auswirkung gegenüber treten, ohne daß er ihre tiefsten Gründe und Zusammenhänge klar zu sehen vermag, bieten die Schriften von Herm. Platz außerordentlich viel. Sie deuten ihm historisch, philosophisch und psychologisch, was im kulturellen und religiösen Leben äußerlich in die Erscheinung tritt; ähnlich wie beim Einzelmenschen selbst das innerlichste seelische Erleben durch Vermittlung der leiblich-sinnlichen Organe den Weg zur Peripherie des Menschenwesens findet, nun aber des Psychologen bedarf, der es bis in die tiefsten Innenbezirke zurückverfolgt und aus ihnen heraus verständlich macht. So untersucht Pl. hier die letzten religiösen Momente in den Krisenzuständen der modernen Großstadt, der Jugend von heute, der Jugendbewegung, des Schulkampfes, der Friedensbewegung. Bei seiner erstaunlich feinen Beobachtungsgabe und seiner Belesenheit weiß er die Analyse stets von den oft sehr tief liegenden Anfängen auch wirklich bis zu ihren jüngsten Auswirkungen hin durchzuführen, die in Politik und Leben, Literatur und Kunst, Buch und Presse sich spiegeln. Neben dieser Kritik bietet aber gerade das vorliegende Buch auch eine ungewöhnlich große Fülle von positiven Gedanken und Anregungen.

S.

v. Ruville, Albert, Vorwärts zur Einheit. Ein Ruf an alle Getreuen Christi. Kirchheim & Co., G. m. b. H., Mainz 1928. 95 S. 3,50 M.

Die Schrift des bekannten Konvertiten, der a. o. Professor der Geschichte an der Universität Halle-Wittenberg ist, steht ganz im Dienste des Gedankens der Wiedervereinigung der getrennten Christenheit. Der Verfasser geht aus von dem Willen Christi, der die Einheit seiner Kirche gewollt habe, und schildert in einem interessanten historischen Überblick, wie die anfangs vorhanden gewesene Einheit durch die verschiedenen Spaltungen aufgehoben wurde. Bei der Erörterung der Frage: „Warum keine Einigung wieder?“ betont er den Mangel an Willen zur Anerkennung einer Autorität seitens der nichtkatholischen Geisteswelt. Damit ist der Kerngedanke des Verfassers berührt, von dem seine Vorschläge getragen sind. Er meint, die Einheit müsse wiedergewonnen werden von der in autoritativer Weise einigenden Spitze der katholischen Kirche, dem römischen Papsttum, aus. Nicht nur der einzelne Nichtkatholik, sondern auch die nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften und die Völker bzw. Staaten sollen das im Papsttum gegebene Zentrum der Einheit anerkennen. Im Schlußkapitel seiner Schrift entwirft der Verf. ein Bild der geeinten Christenheit. Sie wird eine zeitgemäße Weiterbildung des mittelalterlichen Zustandes sein, nur frei von den Schattenseiten, die dieser hatte. „Künftig werden auch die beiden Häupter der Christenheit, Papst und Advocatus (d. h. ein christlicher Herrscher), sich nicht wieder wie einst in verderbliche Fehden um Rechtsstellung und weltlichen Besitz verwickeln. Da stehen die schlimmen Erfahrungen der Vorzeit warnend vor Augen. Welches Reich als christliche Vormacht auftreten wird, unterlasse

ich, zu erörtern. Das wird die Zukunft lehren.“ (91). Verf. meint, daß eine begründete Aussicht auf ein derartiges christliches Weltreich in absehbarer Zukunft bestehe.

Trotz mancher guten Bemerkung im einzelnen halte ich die Schrift v. Ruvoilles in ihrer Gesamtheit für verfehlt. Sie ist zu wirklichkeitsfremd. Anstatt sich in Konstruktionen zu ergehen, die zu lesen mitunter ja ganz interessant ist, die mitunter aber auch zum Widerspruch reizen, wäre es m. E. besser gewesen, die Schwierigkeiten der Wiedervereinigung, wie sie die gegenwärtige Lage des Christentums und der Kirchen bietet, zu erörtern und von da aus Wege und Vorschläge zur Wiedervereinigung aufzuweisen. Leider berücksichtigt der Verf. diese Schwierigkeiten sozusagen gar nicht und kommt zu einer derart optimistischen Auffassung, wie sie wohl kaum ein Sachkenner teilen dürfte. Eine wesentliche Förderung des Problems der Wiedervereinigung bietet Verf. nicht.

Fr. Hünemann.

Kirchenrecht.

Thoma, Franz Xaver, Petrus von Rosenheim und die Melker Benediktinerreformbewegung (Studien u. Mitteil. zur Gesch. des Benediktinerordens 44, 1927, 94—222). J. D., München (Oldenbourg). 198 S., 8°. 3,50 M.

Mit eingehendster Sorgfalt und sehr rühmenswertem Fleiß hat der Verf. alles zusammengetragen, was über den bisher wohlbekannten, aber noch nicht abschließend behandelten Benediktinerprior von Melk Petrus v. Rosenheim († 1433) zu finden war, nicht bloß Gedrucktes, sondern namentlich auch Handschriftliches. So entstand eine Arbeit, die man als verdientes monographisches Ehrendenkmal des ohne Zweifel bedeutenden Mannes ansprechen darf. Mancherlei bisher irrige Anschauungen werden darin berichtigt, auf neue Arbeiten und Quellen für Verwandtes wird hingewiesen. Des Petrus v. R. Hauptbedeutung liegt auf dem Gebiete der Benediktinerklösterreform, wie sie von Melk ausging (1418—1517); in seiner hierauf bezüglichen Tätigkeit wird er eingehendst im größeren Rahmen der geistesverwandten und mit ihm arbeitenden Zeit- und Reformgenossen geschildert. Eine Gesamtdarstellung der Melker Reform gibt es allerdings noch nicht; jedoch stellt obige Schrift hierzu einen wesentlichen und sehr willkommenen Beitrag dar, zugleich auch in etwa einen solchen für die sonstigen benediktinischen Reformbewegungen damaliger Zeit, namentlich für die Bursfelder Kongregation. Zu literarischer Bedeutung gelangte der dichterisch angelegte Petrus durch sein von 1489 bis 1570 sehr häufig gedrucktes mnemotechnisches Bibelwerk *Roseum memoriale* in Distichen, sodann durch seine Predigtwerke, die indes vorläufig nur handschriftlich überliefert sind. — Unangenehm berühren häufige Wiederholungen, so S. 97 u. 165; 95 u. 221; 128 u. 144; 123 f. u. 205; und gar 121, 142, 149 u. 201; Rückverweise und bessere Gruppierungen hätten das vermeiden lassen. Das Thonenaften S. 177 ist Donauaalthem.

Veit, Ludwig Andreas, Zur Säkularisierung in Nassau-Usingen. Ein Beitrag zur Gesch. der deutschen Säkularisation. Freiburg i. Br. (Herder) 1928. 64 S., 8°. 2 M.

Die obige archivalische Studie ist veranlaßt durch die in Angriff genommene Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat und zunächst nur für das bischöfliche Ordinariat Limburg als Gutachten bestimmt gewesen; nachdem sie in der Zeitschr. f. Gesch. des Oberrheins gedruckt war, erschien sie auch separat. Sie gewährt einen klaren Einblick in die Verhältnisse in einem kleineren Territorium unmittelbar vor der Säkularisation und hebt S. 19 nicht zu Unrecht hervor, daß „die Aufteilung des Reiches schon vollzogen war, als die Reichsdeputation ihre Beratungsarbeit in einem Hauptschlusse zu Regensburg zusammenfaßte“. Mit Recht wird auch betont, daß der Geldwert von ehemals und heute doch ein sehr verschiedener ist, und durch Beispiele ist dieser an und für sich naheliegende Satz grell beleuchtet; es wird auch auf die Altargefälle S. 60 f. verwiesen, die durch die Säkularisation verloren gingen. Der Verfasser ist aber gerecht genug, zu sagen, daß die Nachfolgestaaten und -herren auch die

Schulden der geistlichen Territorien mit übernehmen; allerdings kann er dann wieder sehr wohl beifügen (S. 52): „Weshalb diese Schulden drücken sollten, ist rätselhaft; die neuen Herren hatten dafür die entsprechenden Deckungen und Einkünfte.“ Nötig war in der Arbeit nicht, S. 23 eine so einseitige, nicht gerade schöne apologetische Bemerkung über den Adel zu machen; denn es spricht ja fast jede Seite durch die quellenmäßigen Belege für sich schon genugsam für die katholische Kirche.

Die Religionszugehörigkeit in Baden in den letzten 100 Jahren. Auf Grund amtl. Materials mit 26 Karten bearb. u. herausgeg. vom Badischen Statistischen Landesamt. Freiburg (Herder & Co.) 1928. 240 S. In Ganzleinen 10 M.

Mit dieser Veröffentlichung hat sich das Bad. Stat. Landesamt ein sehr großes Verdienst erworben, nicht nur wegen der aufschlußreichen Darstellung der kirchlichen Verhältnisse über 100 Jahre hin, sondern insbesondere auch wegen der erstmaligen zuverlässigen Erfassung des Freikirchen- und Sektenwesens. Ist es auch tröstlich zu hören, daß heute 98,1% der bad. Gesamtbevölkerung christlichen Bekenntnissen angehören (S. 5), so berührt es einen doch überaus schmerzlich, wenn man die kaum glaubliche Vielgestaltigkeit der einzelnen Formen dieser Bekenntnisse gewahr wird. Sie ward natürlich ehemals durch die staatsrechtlichen Verhältnisse bedingt, in der neuesten Zeit jedoch durch die Propaganda der Sekten und Kirchenfeinde sowie durch die antireligiöse Einstellung namentlich der letzten Jahrzehnte. Daß der prozentuale Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung seit 1825—1925 von 67,1% auf 58,4% gefallen ist (S. 49), gibt zu denken. Erschreckend wirkt auch die Tatsache, daß nach 1825 eine man möchte sagen verwirrende Menge rein katholischer Orte vorhanden war, diese aber 1925 auf zählbar wenige zusammengeschmolzen sind (Karten S. 47). Freilich haben auch die rein evang. Gemeinden ganz erheblich in diesem Zeitraum abgenommen, so zwar, daß heute nur mehr 8 solche gezählt werden können (Karten S. 63). Doch liegt darin für uns Katholiken ein schlechter Trost. Denn die Evangelischen haben 1852 bis 1925 stärker zugenommen als die Katholiken, was (nach S. 66) auf die stärkere Zuwanderung von Evangelischen aus anderen Ländern und auf eine größere Abwanderung von Katholiken zurückzuführen ist. Wissenswert wäre aber da nicht nur die Tatsache, sondern auch deren Grund. Sehr lehrreich sind die mit unsäglich Mühe zusammengestellten Tabellen, insbesondere jene über Mischehen, Eheschließungen und Geburtenüberschuß. Möge das Werk in allen Kreisen, die es angeht, die gebührende Beachtung finden!

Koeniger.

Erziehung und Schule.

Katholische Elternbücherei. Heft 2: Die Erziehung des Jungen zur sittlichen Reinheit. 36 S. — Heft 3: Die Erziehung des Mädchens zur sittlichen Reinheit. 39 S. Verlag der Kath. Schulorganisation, Düsseldorf (1927). Je 40 Pfennig.

Die beiden Heftchen wenden sich an die Eltern, die zunächst berufenen Erzieher ihrer Kinder auch in der Keuschheits-erziehung. Sie befassen sich hauptsächlich mit der Frage der sexuellen Aufklärung und zeigen, wie diese nur in Verbindung mit der Willens- und Gewissensbildung heilsam werden kann.

Kurz, Edelbert, Moderne Erziehungsziele und der Katholizismus. (Zur religiösen Lage der Gegenwart, Heft 7.) 84 S. F. A. Pfeiffer, München 1927. 2,50 M.

K. geht aus von der Feststellung, daß sich kein von der Weltanschauung losgelöstes Ziel der Erziehung bestimmen läßt. Aus dem katholischen Glauben mauert er dann die Fundamente des Erziehungsbaues und stellt diesem festen Gefüge die Formulierungen der heutigen pädagogischen Wissenschaft in einigen ihrer Hauptvertreter, der Sozialdemokratie und der Protestanten gegenüber. Mit aller Deutlichkeit ergibt sich, daß der Schulkampf unserer Tage kein Kampf um das Lehrfach Religion, sondern um die katholische Erziehung als Ganzes ist.

Laduga, Friedrich, Beiträge zur Entwicklung des Volksschulwesens in der Provinz Westfalen 1815—1848. VI und 98 S. Universitas-Verlag, Münster i. W. 1927.

„Beiträge“ ist kein fester Begriff, und so findet sich in dieser Promotionsschrift manches nicht vor, was man in ihr vermuten könnte, z. B. die Entwicklung des Lehrerinnenstandes in Westfalen, die Wirksamkeit Overbergs in preußischen Diensten, das Verhältnis von Kirche und Schule. Wohl wird nebenher „der Normallehrer Overberg“ genannt, über das katholische Schulwesen anhangsweise berichtet und nicht versäumt, Widerstände der Lehrerschaft gegen die geistliche Schulaufsicht zu registrieren, aber eine Abwägung und Wertung nach großen Gesichtspunkten war offenbar von der Arbeit nicht verlangt worden. So liegt ihr Hauptverdienst in der deskriptiven Seite, der aktenmäßigen Darstellung des wirklichen Zustandes, der uns durch eine Auswahl symptomatischer Einzelzüge lebendig vors Auge tritt. Wir sehen den Leidensweg der Volksschule, aber auch den Idealismus ihrer Freunde und Beförderer.

Nieske, Julius, Sozialphilosophie und Sozialpädagogik Pestalozzis. VIII und 44 S. Universitas-Verlag, Münster i. W. 1927.

Die Abhandlung geht aus vom Begriffe der Sozialpädagogik, der heutzutage in ganz verschiedener Supposition gebraucht wird. Darauf untersucht sie Pestalozzis sozialphilosophische bzw. sozialetische Grundgedanken und berichtet endlich von seinen sozialpädagogischen Lehren und Versuchen. Wäre nicht besser die Ordnung umgestellt worden? Die soziale Seite des pädagogischen Tuns und Schriftstellerns steht ja für Pestalozzi selbst im Vordergrund. Nur indem er darüber reflektiert und sich und andern Rechenschaft gibt, verfällt er auf sozialphilosophische Ideen. Ganz passend käme dann als Schluß die Sozialpädagogik unserer Tage und Pestalozzis Bedeutung für diese.

Rave, Theodulf, Bausteine zur Christusschule. 2 Bde. Verlag der Schulbrüder, Kirnach-Villingen (Baden) 1926/27. 148 u. 166 S.

1919 haben die Schulbrüder des hl. Johann Baptist de la Salle wieder Heimatrecht in Deutschland bekommen; der Kulturkampf hatte sie verjagt. Sie konnten schon 1925 eine erste pädagogische Tagung ihrer deutschen Provinz abhalten und nahmen dabei Stellung zur Arbeitsschule, die sie im Sinne ihres hl. Stifters in erster Linie als Tatschule zu religiös-sittlicher Erziehung auffassen und bejahen. Die Referate liegen in Bd. I gedruckt vor und verdienen das Interesse jedes Katecheten und Lehrers. Das zweite Bändchen ergänzt den Bericht hauptsächlich durch Gedanken über die Bedeutung und Praxis der Eucharistie, Marienverehrung und Heiligenverehrung bei der Schuljugend. Da die neuen Religionspläne für die Volksschulen in Preußen die Übung der „Reflexion“ nach der Idee des hl. J. B. de la Salle empfohlen haben (nicht „gefordert“, wie Bd. I S. 58 behauptet wird), wird dieses Kapitel in den vorstehend angezeigten Bändchen besondere Beachtung verdienen.

Schröteler, Joseph, Um die Grundfrage des Schulkampfes. Herder, Freiburg i. Br. 1928. VI u. 32 S. 1 M.

Die katholische Schulorganisation ließ es sich angelegen sein, die Katholiken Deutschlands nicht bloß über die Parteien, sondern vor allem über die Ideen und Ideale zu unterrichten, um die der Kampf tobt. In der Sammlung „Schulpolitik und Erziehungsfragen“ beleuchtete Dr. W. Offenstein die Gesamtlage zu Anfang des Jahres 1925 in dem „Kampf um das Reichsschulgesetz“ (Heft 24. 135 S. 2,70 M.). Ende desselben Jahres veröffentlichte er „Die Schulpolitik der Sozialdemokratie“ (Heft 26. 118 S. 3,60 M.) und wies aus ihrer Entwicklung nach, daß wir ständig auf der Hut sein müssen zur Wahrung unserer Grundforderungen. Zur Kernfrage des ganzen Schulkampfes hat P. Dr. Schröteler, Generalsekretär der Schulorganisation, im Märzheft der „Stimmen der Zeit“ 1927 in so tiefgründiger und überzeugender Weise Stellung genommen, daß seine Ausführungen in erweiterter Form mit Recht allen zugänglich gemacht worden sind, die ein richtiges Urteil gewinnen wollen. Für uns ist die Schulfrage nicht bloß

eine Kulturfrage, sondern noch viel mehr eine Gewissensfrage. Wir können nicht unsere Unterschrift unter einen Schulfrieden setzen, der für die christliche Schule ein Versailles bedeuten würde.

Schulte, P. Alb., S. V. D., Keuschheitserziehung und öftere hl. Kommunion im Internat. L. Auer (Cassianeum), Donauwörth 1925. 50 S. 80 Pf.

Dieser Vortrag auf einer Vierteljahrsversammlung des Landes Salzburg greift eine wichtige Spezialfrage der Erziehung zur sittlichen Reinheit heraus. Er umschreibt die Aufgaben des Internates in bezug auf Kleidung, Nahrung, Lesung, Körperkultur und Rhythmik im Anschluß an bischöfliche Kundgebungen, geht dann auf die Mittel zur Festigung des Willens ein, behandelt ausführlicher die Aufklärung und bespricht in einem Anhang die öftere hl. Kommunion im Internat. Eine kurze Zusammenfassung der kirchlichen Grundsätze und Weisungen zu dieser brennenden Gegenwartsfrage.

Tóth, Tihámér, Bildung des jungen Menschen. Herder, Freiburg i. Br. 1927. VIII u. 170 S. Kart. 3,40 M., geb. 4,20 M.

Anleitung zu einer aus Seelenfeinheit und strenger Selbstzucht entspringenden äußeren Bildung und Höflichkeit. Überall geht der Verfasser auf die sittlichen Grundlagen zurück und zeigt seinen Lesern, Schülern der mittleren und oberen Klassen höherer Lehranstalten, wie sie im Umgang, in der Sorge für die Gesundheit, für die Geistesbildung und die Wahl des rechten Berufes sich selbst veredeln und anderen angenehm machen. F. J. Peters.

Katechese.

Adrian, Joseph, Die Erziehung zur Frömmigkeit. K. Ohlinger, Mergentheim 1927. 86 S. Geb. 2,20 M.

Als eigentlicher „Arbeitsunterricht“ in der Religion gilt dem Verfasser die Erziehung zur Tugend der Frömmigkeit. Sie wurzelt in der Ehrfurcht vor Gott, Gottes Werken und Gottes Willen und lebt im Kinde als Naturanlage. Sie entwickelt sich in den Stufen: Übernahme fester Formen, verständiges Beten, Beten aus dem eigenen Herzen, Beten aus dem Geiste Gottes, und verklärt das ganze Leben. Eine Fülle treffender Bemerkungen und wertvoller Erfahrungen ist in dem Büchlein niedergelegt, das den Verfasser als gewiegten Theologen und Religionspädagogen verrät.

Gatterer, Michael, Schamgefühl und Schamhaftigkeit. 32 S. — Ders., *Die Jungfräulichkeit.* 16 S. F. Rauch, Innsbruck 1927. Je 20 Pf.

Aus seinem größeren Opus „Im Glaubenslicht. Christliche Gedanken über das Geschlechtsleben“ gibt G. zwei Hauptkapitel separat heraus, die sich zunächst an die Erzieher wenden, aber auch der heranwachsenden Jugend dienen können.

Rensing, Gregor, Lebensvoller biblischer Unterricht. Hilfsbuch zur kath. Einheitsbibel (Ecker). I. Band. Altes Testament. L. Schwann, Düsseldorf (1927). XIV u. 264 S. Geb. 7 M., Halbleder 9 M.

Im dritten Jahrgang dieser Zeitschrift 1926 S. 279 ist die Anlage dieses Hilfsbuches für neuzeitlichen biblischen Unterricht bereits mitgeteilt und gewertet worden. Dem zuerst erschienenen Neuen Testamente ist das Alte in gleicher Ausführung gefolgt. Vom theologischen Standpunkte aus ist unter anderem zu bemerken, daß die S. 152 unserer Schulbibel aufgeführten Vorbilder bei weitem nicht alle der S. 27 des Hilfsbuches gegebenen Definition entsprechen; viele enthalten keine „Vorherverkündigung“, sondern sind lediglich nachher zur Veranschaulichung gewählt worden. Weil sie in der Liturgie und Kunst als Akkommodationen vorkommen,

soll sich auch der Unterricht mit ihnen befassen, aber nur in dieser Hinsicht. Methodisch fällt auf, daß der Lehrer manche Arbeit leistet, die schon nach der früheren Lehrweise dem Schüler zufallen soll. S. 10 heißt es: „Gott hatte zu Adam gesagt: Sobald du davon issest, mußt du sterben. Eva dagegen sagt: Sonst könnten wir sterben. Beweise, daß sie an Gottes Güte zweifelt!“ Hier vollzieht der Lehrer den Schritt vom Konkreten zum Abstrakten selbst und sagt das vor, was der Schüler erarbeiten soll, daß nämlich in den Worten der Eva ein Zweifel an Gottes Güte enthalten sei. Die Aufforderung „Beweise“ tut wieder einen Schritt zurück, nachdem das Ergebnis vom Lehrer schon festgelegt ist. Dieser Fall wiederholt sich oft. Manche Sätze sind für das Alter der Katechumenen recht schwierig, z. B. S. 6: „Woher kommt das Wort Gleichnis? Es bezeichnet einen höheren Grad der Ähnlichkeit.“ Die Aufforderungen „Beweise!“, „Beweggrund?“ treffen nicht immer das Wesen der gestellten Aufgabe.

Schreiner, Georg, Comes Catecheticus. Literarischer Wegweiser für Katecheten und Katechetiker. Herausgegeben im Auftrage des deutschen Katechetenvereins. J. Kösel & Fr. Pustet, München (1927). 126 S. Kart. 2,70 M.

Das Büchlein stellt eine ganze Kartothek der heutigen Katechetik dar. Nach alphabetisch geordneten Stichworten verzeichnet es die einschlägigen Artikel der wichtigsten Zeitschriften und die monographischen Bearbeitungen. Einzelne Autorennamen sind verdruckt, z. B. Monfang S. 64 statt Moufang, Jentzens S. 81 statt Jentgens, Wohlgast S. 84 statt Wolgast, Krenser S. 91 statt Kreuser, Jounglas S. 105 statt Junglas, Dosenbeck S. 114 statt Dosenbach. Einen Ausbau des Gebotenen wünscht der Verfasser selbst. Neben den registrierten Zeitschriften können auch die pastoraltheologischen Blätter mit manchen größeren Beiträgen herangezogen werden. Im monographischen Teile vermisste ich gleichfalls einzelnes, wie S. 124 Hoppe, A., Das Zeichnen im Dienste des R.-U., Wien 1897, S. 116/17; Dieninghoff, J., Die staatsbürgerliche Erziehung im kath. R.-U. in: F. Lampe u. G. H. Franke, Staatsbürgerl. Erziehung 1924 S. 347 ff. Doch auch in der vorliegenden Gestalt ist der Comes eine wertvolle Hilfe für katechetische Studien und Arbeiten.

Westermayr, Joh. B., Der katholische Religionsunterricht auf der Oberstufe der Volksschule. Methodische Einführung. J. Kösel & Fr. Pustet, München (1927). VI u. 48 S. 90 Pf.

In knappster Form gibt der Verfasser eine Methodik für die Behandlung des großen Katechismus, geht ausführlich auf die Verwendung der formalen Stufen ein (S. 13—31) und widmet auch dem Arbeitsprinzip zwei Seiten. Bibelunterricht, Kirchengeschichte, liturgischer und Gebetsunterricht und religiöse Charakterbildung sind auf zusammen 12 Seiten verteilt. Der Verfasser wollte gewisse ihm wichtig erscheinende methodische Punkte mit einer in den katechetischen Lehrbüchern nicht vorhandenen Ausführlichkeit besprechen. Seine Schrift soll also nur eine Zugabe und Ergänzung zu diesen Büchern sein. Wären nicht Artikel in unseren katechetischen Zeitschriften der richtigere Weg zu diesem Ziele gewesen? F. J. Peters.

Homiletik.

1. Katechetische Predigten.

Ströbele, Georg, Gnadenlehre. Katechetische Predigten. 256 S. Ohlinger, Mergentheim 1928.

Stadtpfarrer Ströbele aus Stuttgart verdanken wir schon manche verdienstvolle homiletische Arbeit. Was er schreibt, ist im Herzen eines fleißigen Großstadtpfarrers mitten in schwieriger Seelsorgsarbeit empfunden und darum frisch und lebendig und für die Großstadtkanzel durchaus empfehlenswert. Er bietet diesmal katechetische Predigten, aber in thematischer Anlage und einer gehobenen, sehr warmen und eindringlichen Sprache. Wir vermögen nur nicht ein-

zusehen, warum es bei der Begründung der katechetischen Predigt notwendig war, über die Homilie den Stab zu brechen. Wenn der verehrte Verfasser in der Einleitung bemerkt: „Die Sonntagshomilie kann für die Wunden, an denen so viele bluten, die Heilmittel nicht mehr reichen“, so könnten die herrlichen, packenden Homilien seines früheren Konfraters aus Cannstatt, des jetzigen Domkapitulars Dr. Kaim, allein schon den vollgültigen Gegenbeweis liefern.

2. Herz-Jesu-Predigten.

Hartz, P. Ambrosius, Ord. Min. Conv., Rast am Herzen Jesu. Fünfzehn ausgewählte Herz-Jesu-Predigten. 3. Aufl. 191 S. Ohlinger, Mergentheim 1928.

An wirklich guten, empfehlenswerten Herz-Jesu-Predigten ist wahrlich kein Überfluß. Die vorliegenden des Würzburger P. Hartz erfüllen die Anforderungen, welche vom Standpunkte der Dogmatik, der Exegese und der Erbauung an die Herz-Jesu-Predigt gestellt werden müssen, vollauf. Die Predigten sind theologisch sicher fundamentiert, verwerten geschickt das verwendbare Schriftmaterial, halten sich frei von aller die Männerwelt zumal abstoßenden, dem nüchternen Nordländer unangenehmen Süßlichkeit und sind auch oratorisch wirksam. Wir haben nicht oft solch kernige Predigten über die Verehrung des Erlöserherzens gelesen.

3. Gelegenheits-Predigten.

Keppler, Paul Wilhelm von, Wasser aus dem Felsen. Neue Folge der Homilien und Predigten, II. Band. 318 S. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1928.

Der Neffe des hochseligen Bischofs, Dompräbendar Seibold, hat aus dem reichen schriftlichen Nachlaß des Verstorbenen diesen zweiten Band zusammengestellt. Es sind Firmungs-, Weihe-, Gelegenheitspredigten, Predigten aus dem Kirchenjahr und Ansprachen. Das letzte Leuchten eines großen, begnadeten Geistes, dessen edles Bild durch dieses Buch noch vervollständigt wird. Man sieht, wie sorgfältig Bischof Keppler selbst jede Ansprache schriftlich vorbereitete. Jedes Wort überlegt, jeder Satz gefeilt! Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Besprechung auf Einzelnes einzugehen, wir möchten nur summarisch jedem, der das Glück hat, an der Ausübung des kirchlichen Lehramtes teilzuhaben, den dringenden Rat geben, das Buch gut zu studieren. Schon allein die vornehme, fein abgewogene Form, aber auch die Ausschöpfung der Schrifttexte ist so vorbildlich und vollkommen, daß man nur den innigsten Wunsch hat: möchten doch alle Kündler des Wortes Gottes mit solcher Liebe und Hingabe, mit solchem Fleiß in der Vorbereitung ihr hohes Amt verwalten.

Obendorfer, Andreas, Gottessaat und Seelenernte. 354 S. G. J. Manz, Regensburg 1928. Der Verfasser, Prediger in Regensburg, bietet in dem obigen Buche 52 Gelegenheitspredigten und Vorträge, von denen aber 26 schon in seinem Buche „Taborstunden“ enthalten sind und hier wiederholt werden. Die Schriftpredigt kommt auch in dieser Sammlung sehr zu kurz, was um so mehr zu bedauern ist, als der Verfasser über eine ausgeprägte homiletische Eigenart verfügt, die sehr wirksam in der Kanzelapologetik sich betätigt. Der Verfasser liebt und übt mit Geschick die packende Antithese. Die Predigten bieten nur einen Gedankenaufbau, der noch auszufüllen ist. Störend wirken die allzuvielen Unterabteilungen (1, 2, 3, a, b, c, d, α, β, γ usw.), die der Arbeit zu sehr den Charakter der Handreichung aufdrücken.

J. Honnef.

Seelsorge.

Engelhart, Leopold, Neue Wege der Seelsorge im Ringen um die Großstadt. 2. u. 3. Aufl. 127 S. Tyrolia, Innsbruck, Wien, München 1928. Kart. 5,50 S., 3,50 Mark.

Aus Wien, wo die Seelsorgenot zur Zeit ungewöhnlich groß ist, aber auch ungewöhnlich starke Kräfte im Klerus für ihre Bewältigung sich einsetzen, stammt auch diese Schrift. Das Ziel, dem sie zustrebt, ist in der Einleitung und im Schlußwort klar ausgesprochen: größtmögliche

Ersparnis an Kraft und Zeit, um die leider nur geringe Zahl der vorhandenen Seelsorger zu intensivster persönlicher Arbeit an den entscheidenden Punkten einsetzen zu können. Zu diesem Ziele sollen helfen: 1. im Aufbau der Seelsorge Einstellung und planvolle Ausnutzung aller modernen seelsorgerlichen Hilfsmittel (Hilfspriester, Orden, Laienapostel, Seelsorgshelfer, Pfarrsekretariat, Pfarrkartei, Pfarrschwester); 2. in der praktischen Arbeit neben den alten Inangriffnahme drängender neuer Aufgaben (Apostatenseelsorge, Familienpflege, Druckschriften, Gottessiedlungen, Laienkatechese); endlich 3. in der Organisation der Arbeit Einrichtung einer übergreifenden Seelsorgszentrale mit einer wissenschaftlich-praktischen, einer religiösen und einer verwaltungstechnischen Abteilung. Überall stützt sich die sehr beachtenswerte Studie auf statistische Materialien aus dem religiös-kirchlichen Leben und der bürgerlichen Wohlfahrtspflege Wiens. Ein sorgfältig zusammengestelltes Verzeichnis der einschlägigen Literatur ist beigelegt.

Frauenberuf und Seelsorge. Herbsttagung des Zentralverbandes der kath. Jungfrauenvereinigungen Deutschlands (10.—13. September 1928 in Bonn). 94 S. Verbandsverlag weibl. Vereine, Düsseldorf, Prinz-Georg-Straße 44.

In klar durchdachtem Aufbau behandelt dieser Schulungskursus die Einwirkungen des Berufslebens auf die Frauen- und Mädchenwelt, die Besonderheiten der Lage bei den verschiedenen Gruppen weiblicher Berufstätiger, die Rückwirkungen auf die Familie, die Stellung der Gesetzgebung, endlich die in der Berufsschule, den christlichen Gewerkschaften, den Standesvereinen, den Mädchenschutzvereinen und den Kongregationen gegebenen Möglichkeiten zur Überwindung der Schwierigkeiten.

Gruehn, Werner, Seelsorge im Lichte der gegenwärtigen Psychologie. 88 S. Friedr. Bahn, Schwerin i. Mecklenburg 1927. 3 Mark.

Auf diese an Umfang kleine, aber überaus gedankenreiche und aus gründlichstem Wissen hervorgegangene Schrift möchte ich nachdrücklich die Aufmerksamkeit aller hinlenken, denen die psychologische Vertiefung unserer heutigen Seelsorge am Herzen liegt. Verf., Privatdozent für systematische Theologie in Dorpat und Schüler des vor kurzem verstorbenen Religionspsychologen Karl Girgensohn, beginnt mit dem Aufweis der beiden Seiten jeder Seelsorge, der pneumatisch-transzendenten und der psychologisch-irdischen. Er begründet sodann die Notwendigkeit eines solideren psychologischen Unterbaus der Seelsorge in unserer Zeit; sucht in raschem Überblick über die Entwicklung der Psychologie zu erklären, weshalb die Seelsorge, wie alle Arbeit am lebendigen Menschen, ihr solange fremd und mißtrauisch gegenüberstand, und woher die große Hinwendung zum Leben stammt, die sich nun auch in dieser Wissenschaft vollzogen hat. Vom Begriff der Seele ausgehend erörtert er dann die Bedeutung der Psychologie und insbesondere der Religionspsychologie, aber auch anderer psychologischer Spezialgebiete (Parapsychologie, Psychopathologie, Psychoanalyse, Sozialpsychologie), für jede Arbeit an der Menschenseele, auch die des Seelsorgers. In erhebenden und von einem starken Vertrauen getragenen Worten ruft er zum Schluß seine Kirche zu mutiger Inangriffnahme dieser neuen Aufgaben auf, nicht ohne verschiedentlich auf das Beispiel der neueren katholischen Seelsorge hinzuweisen. Der Begriff der Seelsorge, von dem Gr. ausgeht, ist gewiß an sich für unsere katholische Auffassung zu weit. Aber wenn Laienapostolat und Seelsorgehilfe einmal in unsere Seelsorge eingebaut sind, werden sich auch hier die Berührungspunkte mit dem protestantischen Seelsorgebegriff, der die Laienseelsorge von jeher einschloß, mehren.

Haeblerlin, Carl, Geschlechtsnot und Seelsorge. Die Geschlechtsnot der Gegenwart und die aus ihr erwachsenden Aufgaben des Seelsorgers. 76 S. Leopold Klotz, Gotha 1927. 2,50 Mark.

Diese vier Vorträge, die der Verf., praktischer Arzt in Bad Nauheim, im Januar 1927 vor den Mitgliedern des kurhessischen Vereins protestantischer Pfarrer in Kassel gehalten hat, ver-

dienen auch in unseren Kreisen beachtet und gelesen zu werden. Es gibt gewiß nicht allzu viele Schriften dieser Art, die mit solcher Klarheit die biologischen, psychologischen und gesellschaftlichen Grundlagen der heutigen Geschlechtsnöte und Geschlechtsverirrungen aufdecken, mit so hohem sittlichem Ernst zu allen hier sich aufdrängenden Fragen (Geburtenrückgang, Empfängnisverhütung, Onanie, Homosexualität, Prostitution) Stellung nehmen, dabei auch den Arbeiten katholischer Autoren (Herm. Muckermann) und der Stellungnahme der katholischen Moral (S. 29, 35 u. a.) ein so weitgehendes Verständnis entgegenbringen, wie diese. Auch der letzte Vortrag „Seelsorgerische Aufgaben“ vermag noch manche Anregungen zu geben, wenngleich hier die verhältnismäßig engen Grenzen protestantischer Seelsorgsarbeit deutlich hervortreten. Wenn Verf. freilich (S. 67 f.) bezüglich der Empfängnisverhütung meint, für den katholischen Geistlichen sei die Antwort hier „leicht und einfach, da zahlreiche, alle Einzelheiten berücksichtigende kirchliche Entscheidungen der Moraltheologie vorliegen, auf die er sich stützen muß“, so unterschätzt er doch wohl die ungeheuren Schwierigkeiten, vor denen gerade hier heute auch die katholische Seelsorge steht.

Das katholische Frankfurt. Jahrbuch der Frankfurter Katholiken. 64 S. mit einem Stadtplan und 9 Bildtafeln. Carolusdruckerei, Frankfurt 1928. Kart. 2 Mark.

Jahrbuch für die Katholiken Dortmunds 1929. Herausgegeben von der Zentrale der kath. Pfarrgemeinden Dortmunds, Silberstraße 9. 110 S. 1 Mark.

In seiner prächtigen buchtechnischen Ausführung und mit ausgezeichneten ganzseitigen Aufnahmen aus Frankfurter Kirchen geschmückt ist das erstgenannte Jahrbuch, dessen Anzeige wir leider erst jetzt bringen können, zunächst für die etwa 162 000 Frankfurter Katholiken bestimmt. Aber die Aufsätze über Großstadtseelsorge (Pfarrer Al. Eckert), über den Katholiken in der Großstadt (Prof. Dr. Dessauer), über die philosophisch-theologische Lehranstalt St. Georgen (P. Dr. L. Kösters), das höhere Schulwesen, die kirchliche Baukunst, die Caritas und die katholische Presse in der wirtschaftlich und geistig so lebendigen Mainstadt geben ihm eine viel weiter reichende und bleibende Bedeutung. Überaus dankenswert ist die von Dr. Pipberger sorgfältig bearbeitete Statistik des religiösen Lebens auf katholischer und protestantischer Seite nebst beigelegten Tabellen und einem Stadtplan mit eingezeichneter Pfarreinteilung. Hier wird wertvolles Material für ein eingehenderes Studium der neuzeitlichen Großstadtseelsorge geboten.

Äußerlich anspruchlos gibt sich das Dortmunder Jahrbuch, das zudem mit Rücksicht auf die umfangreichen Eingemeindungen des Jahres 1928 sich die Pflege des religiösen Heimatgefühles zur besonderen Aufgabe stellt. Dafür enthält es wieder manches Neue über die Aufgaben und Sorgen, vor denen die kirchliche Arbeit in der Industriestadt steht. Mit Recht hat auch ein Aufsatz über den in Dortmund beheimateten Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder (Frau Agnes Neuhaus) Aufnahme gefunden.

Lampe, Heinrich, Wochenend und Kirche. 153 S. Schildhorn-Verlag, Berlin SO 36 Elisabethufer 53.

Bringt man von der Gesamtseitenzahl dieser Schrift die etwa 80 Seiten, die auf die Landschafts- und Sportbilder entfallen, die etwa 30 Seiten Gottesdienstordnung der katholischen Kirchen Groß-Berlins und der Mark Brandenburg sowie drei Aufsätze über Sport in Abzug, so bleibt ein Vortrag von etwa 18 Seiten übrig, der die kulturelle Bedeutung des Wochenends würdigt, auf die bedauerlichen Auswüchse warnend hinweist und für die Ermöglichung der religiösen Verpflichtungen Vorschläge im Sinne des bekannten Erlasses unseres Generalvikariats (Kirchl. Anzeiger v. 1. Oktober 1927) macht.

S.

Aszetisches.

Hagen, Paul, Mahnungen zur Innerlichkeit. Eine Urschrift des Buches von der Nachfolge Christi. 160 S. Max Schmidt-Römhild, Lübeck. 2 M.

Bei der von der Deutschen Kommission der Preuß. Akademie der Wissenschaften eingeleiteten systematischen Handschrifteninventarisierung deutscher Bibliotheken sind unter den Handschriftenbeständen der Lübecker Stadtbibliothek zwei Manuskripte des 15. Jahrhunderts zum Vorschein gekommen, die aus dem ehemaligen Lübecker Michaeliskonvent, einem Hause der Schwestern vom gemeinsamen Leben, stammen. Sie enthalten in niederdeutscher, ursprünglich niederländischer Sprache einen Traktat von 60 Kapiteln, der, abgesehen von 12 hier fehlenden Kapiteln, das zweite und dritte Buch der „Nachfolge Christi“ von Thomas v. Kempen in einer älteren, einfacheren und ohne Frage ursprünglicheren Gestalt darstellt. Auf die Geschichte des weltberühmten Erbauungsbuches wirft dieser bedeutsame Fund ein ganz neues Licht. Er bestätigt die Vermutung, daß Thomas seine Imitatio nicht völlig selbständig verfaßt, sondern aus mehreren bereits vorliegenden Schriften zusammengestellt, durch eigene Zutaten ergänzt und zum Gebrauche für Ordensleute überarbeitet hat, während die eigentlichen Verfasser, offenbar Mitglieder einer der auf Gerhard Groot zurückgehenden Genossenschaften der Brüder vom gemeinsamen Leben, sich an alle Christen wandten. Übrigens steckt auch im 1. und 4. Buche eine solche Urschrift. Dr. Paul Hagen, Mitarbeiter der erwähnten Kommission und Entdecker der neuen Handschrift, bereitet eine wissenschaftliche Ausgabe und Untersuchung vor. Inzwischen bietet er im vorliegenden Büchlein eine Übersetzung des wertvollen Textes, die seine kraftvoll-drängende Art ausgezeichnet wiedergibt und zu interessanten Vergleichen mit der Überarbeitung durch Thomas v. Kempen anregt. S.

Pusillum. Bündige Priesterbetrachtungen für Reise und Haus. Von P. Athanasius Bierbaum O. F. M. 4 Bdchen. zu je 200 S. Franziskusdruckerei in Werl 1928. In Leinen geb. 12 M.

Über den Titel dieses neuen handlichen und in Zweifarbendruck ungewöhnlich schön ausgestatteten Betrachtungsbuches für Priester äußert sich der vielen Konfratres wohlbekannte Verfasser im Vorwort. „Requiescite pusillum, Rastet ein wenig!“ so mahnte der besorgte Herr bei Markus 6, 31 seine Getreuen, nachdem sie eine Weile in seinem Heerbann gestanden. Requiescite pusillum! — so mahnt freundlich auch dieses Büchlein die priesterlichen Getreuen desselben lieben Herrn. Pusillum sei's genannt, weil es ein wenig bringt und ein wenig wiegt. Aber genug bringt zum priesterlichen Leben und Sterben. Zumal da sich die Geisteslehrerin Theresia für das ewige Heil dessen verbürgt, der täglich nur ein Viertelstündchen der Betrachtung widmet. Aber täglich! Ein Pusillum ist's, damit es ohne Mühe täglich, auf Reisen, Filial- und Versehlgängen benutzt werden könne. Ein Pusillum ist's wegen der schlichten Hausmannskost, die es bringt.“ Zugrunde liegt das „Betrachtungsbuch für Priester“ von Angelus Antonius Scotti, des Verf. „langjähriger Begleiter“. Aber die Bearbeitung, die jeweils an ein den liturgischen Texten entnommenes Schriftwort kurze, aber inhaltreiche und stets auf das priesterliche Leben bezogene Erwägungen anknüpft, gibt den schmucken blauen Bändchen den Wert einer Originalarbeit, die vielen willkommen sein wird.

Zeitschriften und Lieferwerke.

Handbuch der Musikwissenschaft. Mit zahlreichen Musikgelehrten herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Ernst Bücken (Köln). Mit etwa 1200 Abbildungen in Doppeltondruck, etwa 1300 Notenbeispielen und vielen zum Teil farbigen Tafeln. In Lieferungen zu je 2,30 Mark. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H., Wildpark-Potsdam.

Zwei Lieferungsserien des schon früher an dieser Stelle angezeigten und nachdrücklich empfohlenen „Handbuches“ sind mittlerweile in raschem Fortschreiten zu in sich abgeschlossenen Bänden von je etwa 240 Textseiten gediehen. Der Herausgeber, Prof. Ernst Bücken in Köln,

hat seine „Musik des Rokokos und der Klassik“, Prof. Hans Mersmann (Berlin) die „Moderne Musik seit der Romantik“ fertiggestellt. Jetzt erst, da Inhaltsverzeichnis, Namen- und Sachregister sowie Verzeichnis der Notenbeispiele, Abbildungen und Tafeln vorliegen, kommen die Vorzüge dieser großen Musikgeschichte voll zur Geltung. Textlich ist zu diesen Vorzügen zu zählen die klar herausgearbeitete Darstellung der musikgeschichtlichen Zusammenhänge, der unter den Meistern des 17. und 18. wie unter den Modernen und Modernsten des 19. und 20. kein Name von Bedeutung entgeht, ohne daß die Zeichnung je in Einzelheiten zerbröckelt. Bei der bildlichen Ausstattung ist zu rühmen die mit größtem Fleiß ausgewählte Sammlung charakteristischer Notenbeispiele, in der „Musik des Rokoko und der Klassik“ die Fülle seltenen kulturgeschichtlich wertvollen Bildmaterials, im Bande über „Moderne Musik“ der Reichtum an Autographen und neuartigen Bildnissen lebender Tonsetzer. Zwei schmucke Einbanddecken machen die Bände auch äußerlich zu einer Zierde für den Bücherschrank des Musikfreundes.

Westermanns Monatshefte. Illustrierte Zeitschrift fürs deutsche Haus. Monatlich 1 Heft zu 2 Mark. Verlag von Georg Westermann in Braunschweig, Berlin, Hamburg. Heft 1—3, Januar, Februar, März 1929.

Der Verlag Georg Westermann in Braunschweig hat nicht so unrecht, wenn er auf ein Urteil über die von ihm seit mehr als sieben Jahrzehnten herausgegebenen und weitverbreiteten „Westermanns Monatshefte“ — wohl eine der ältesten noch bestehenden Zeitschriften dieser Art — auch an dieser Stelle Wert legt. Denn der stille und unaufdringliche, aber nachhaltige Einfluß dieser Zeitschriftenhefte, die auf unzählbaren Familientischen liegen und in nicht weniger zahlreichen Lesemappen kursieren, ist gar nicht zu überschätzen. In Inhalt und Aufmachung stellen sie einen Typ dar, der zwischen den geistig anspruchsvollen Revuen von der Art des „Hochland“ und der „Deutschen Rundschau“ einerseits, den Familienblättern alten Stils andererseits liegt. Ein Typ, der uns Katholiken leider noch fehlt, obwohl „Bergstadt“ und „Aar“ verheißungsvolle Anläufe machten. Er würde natürlich, wenn er einmal käme, wesentlich anders aussehen als etwa diese Westermannschen Hefte. Trotzdem wird man auch diesen gerne bezeugen, daß sie sich auf einer vornehmen Höhe zu halten wissen und auch in Aufsätzen, die das religiöse Gebiet berühren, fremdes Empfinden nie verletzen. Die Ausstattung, namentlich die farbige, ist mustergültig. S.



Der paulinische Begriff des Gewissens 〈Syneidesis〉.

Von Studienrat Dr. theol. Theodor Schneider in Schleiden.

1. Der Sprachgebrauch nach Röm und Kor. — Die Syneidesis als allgemeines menschliches Gut.

Im ganzen Neuen Testament kommt Syneidesis 31mal vor, in den paulinischen Schriften allein 19mal. Hinzu kommt noch eine Präsensform von syneidenai heauto 1 Kor 4, 4. Die paulinischen Stellen finden sich Röm 2, 15; 9, 1; 13, 5; 1 Kor 8, 7. 10. 12; 10, 25. 27. 28. 29; 2 Kor 1, 12; 4, 2; 5, 11; 1 Tim 1, 5. 19; 3, 9; 4, 2; 2 Tim 1, 3; Tit 1, 15; Paulus verwendet nur Syneidesis, meist ohne Attribut. Ein solches findet sich nur 1 Kor 8, 7. 12; 1 Tim 1, 5. 9; 3, 9; 2 Tim 1, 3.

Nach Paulus ist die Syneidesis allen Menschen gemeinsam. Röm 2, 15: „Diese (sc. die Heiden) beweisen eben, daß das vom Gesetz (vorgeschriebene) Werk in ihre Herzen geschrieben ist. Das bezeugt zugleich ihr Gewissen und im Verkehr untereinander ihre Gedanken, die als Ankläger oder auch als Verteidiger auftreten.“

Zur Erklärung der Stelle müssen wir auf Röm 2, 11 zurückgreifen. Nach v. 11 gibt es bei Gott am Tage des Endgerichts kein Ansehen der Person. Denn die ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz zugrunde gehen. Diejenigen aber, die das mosaische Gesetz kannten und doch sündigten, werden nach Maßgabe des Gesetzes gerichtet werden (v. 12). Nicht derjenige nämlich wird gerechtfertigt, der das Gesetz hört, sondern der es erfüllt (v. 13). Nun kommt es aber vor, daß Heiden¹, die das mosaische Gesetz doch nicht haben, trotzdem die vom Gesetze vorgeschriebenen Handlungen tun. Daraus folgt, daß diese Heiden eben sich selbst Gesetz sind (v. 14). Das heißt aber, daß ihr eigenes Ich ihnen sagt, was der Jsraelit aus dem Gesetze weiß. Durch die tatsächliche Erfüllung gesetzlicher Vorschriften erweisen demnach die Heiden, daß das, was das Gesetz als Handlung = Werk vorschreibt, in ihren Herzen geschrieben steht (v. 15a), während Jsrael es auf den Gesetzestafeln vorgeschrieben findet. Diese Tatsache, daß das sittliche Handeln der genannten Heiden auf Grund des ihnen eingeschriebenen Gesetzes erfolgt, wird bestätigt und getragen durch zwei starke Beweisstützen. Erstens wird den Heiden die Richtigkeit und Pflichtmäßigkeit ihres Handelns durch das Zeugnis ihres Gewissens mitbezeugt. Und zweitens

¹ Gegen Paul Feine, Das gesetzessfreie Evangelium des Paulus. Leipzig 1899, 123 f.

offenbart doch die Tatsache, daß die Heiden, wenn sie im Verkehr untereinander über sittliche Handlungen ihre Gedanken äußern und das Böse der Handlungen anklagen und verurteilen, das Gute aber anerkennen und verteidigen, solche Gedanken nur auf Grund einer festen, inneren, sittlichen Norm haben können (v. 15b)². Ausdrücklich spricht die Römerstelle nur von der Syneidesis der Heiden. Er beweist nicht ihre Existenz, sondern setzt sie als etwas Bekanntes voraus. Ihre Funktion ist das Zeugnisgeben, und zwar im Sinne der Bestätigung der im Innern vorhandenen sittlichen Norm. Ist aber die Existenz des Gewissens für die Heiden eine gegebene Tatsache, so haben eben alle Menschen eine Syneidesis.

Diese Überzeugung des Apostels wird erhärtet durch 2 Kor 4, 2: „Durch die offene Verkündigung der Wahrheit empfehlen wir uns jedem Menschengewissen vor Gott.“ Paulus empfiehlt sich hier „an jedes Menschengewissen vor Gott“. Der Ausdruck „jedes Menschengewissen“ ist sehr beachtenswert. Er ist nicht so zu fassen, als ob der Apostel von einem allgemeinen Menschengewissen spreche. Das verbietet die später noch zu erörternde Überzeugung des Apostels von der Individualität des Gewissens. Wenn also die Allgemeinheit der obigen sprachlichen Wendung nicht auf eine generelle Verfassung des Menschengewissens gehen kann, so bleibt nur übrig, daß sie sich auf die Tatsache erstreckt, daß alle Menschen ein Gewissen haben. Dann geht des Apostels Ausspruch dahin: Mag jeder einzelne Mensch, ob aus dem Heidentum oder aus Israel, der von Paulus hört, über seine Amtsführung, die Verkündigung des Gotteswortes, urteilen, ein jeder muß auf Grund des furchtlosen und offenen Auftretens des Paulus dahin Zeugnis geben, daß er von der Wahrheit seiner Worte überzeugt ist, nach dieser Wahrheit sein sittliches Leben führt und keine Fälschung am Gottesworte vornimmt (v. 2a), um etwa Menschen zu gefallen. Vor Gott, im Angesichte Gottes, darf er sich empfehlen und auf das Gewissen eines jeden Menschen sich berufen. Immerdar wird er eines zustimmenden Zeugnisses sicher sein (v. 2b). In der Tat, die Berufung auf Gott muß in jedem Menschen einen etwa auftauchenden Zweifel an der Aufrichtigkeit und Lauterkeit des Redenden beseitigen. Danach ergibt sich aus dieser Stelle, daß, wenn Paulus sich an jedes Menschengewissen empfiehlt, er als notwendige Voraussetzung die Überzeugung hat, daß alle Menschen ein Gewissen haben.

Mit 2 Kor 4, 2 steht 5, 11 desselben Briefes in sachlichem Zusammenhang. Auch hier beruft sich Paulus für die Aufrichtigkeit seiner Verkündigung des Gotteswortes auf das Gewissen anderer: „In dem Bewußtsein der Furcht des Herrn suchen wir, Menschen zu gewinnen, vor Gott aber sind wir darin klar erkannt. Ich hoffe aber, auch in eurem Gewissen klar erkannt zu sein.“ In den vorausgehenden Versen 8—10 spricht Paulus den Gedanken aus, daß er, solange

² Vgl. *Hans Lietzmann*, An die Römer, 14 (Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1906, Bd. III); *Rudolf Steinmetz*, Das Gewissen bei Paulus, 24 (Biblische Zeit- und Streitfragen 1911, VI. Serie, Heft 8).

er auf Erden im Leibe weilt, fern von der Heimat beim Herrn sei, der seine ganze Sehnsucht ist. Er möchte jetzt schon dort oben sein. Aber, ob in der Fremde dieser Welt oder in der ewigen Heimat, immer geht sein Ehrgeiz dahin, dem Herrn wohlgefällig zu sein. Ob er dem Herrn gefällt, wird sich zeigen, wenn alle vor dem Richterstuhle des Christus offenbar werden. Indes, wer in der Furcht des Herrn lebt, braucht nicht zu verzagen. In diesem Bewußtsein der Furcht des Herrn lebt Paulus und bewegt sich sein apostolisches Wirken, Menschen für Christus zu gewinnen. Nichts anderes als dies allein erstrebt Paulus, und das weiß Gott von seinem Apostel. Beim Endgericht wird es einst offenbar werden. Auch sie, die Korinther, können nichts anderes von ihm bezeugen. Sie sollen nur ihr Gewissen befragen. Dieses wird in seinem Zeugnis dem Paulus recht geben und seine aufrichtige und lautere Gesinnung anerkennen müssen. Der Apostel appelliert an das Gewissen der Korinther. Durch nichts deutet er an, daß sie gerade als Christen ihr Gewissen befragen sollen. Ihr menschliches Gewissen soll urteilen. Damit ist auch an dieser Stelle die Auffassung von der Allgemeinheit der Existenz der Syneidesis im Menschen gegeben.

2. Die Syneidesis als lebendige, geistige, innere Macht.

Im 8. und 10. Kapitel des 1. Korintherbriefes behandelt Paulus einen Gewissensfall. „Manche essen infolge ihrer bis jetzt noch bestehenden Gewöhnung an den Götzen das Fleisch als Götzenopferfleisch, und ihr Gewissen, das schwach ist, wird befleckt³.“ In den heidnischen Tempeln wurden Kultmahle veranstaltet, bei denen das Fleisch der zu Ehren der Götzen geopfert Tiere von den Opferteilnehmern verzehrt wurde. Die Christen wissen, daß es keinen Götzen in der Welt gibt und daß kein Gott ist außer Einem (v. 4). Zwar glauben die Heiden an sogenannte Götter, die im Himmel und auf Erden leben sollen, aber für die Christen gibt es nur einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir für ihn, und nur einen Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn (v. 5. 6). Doch diese Gotteserkenntnis ist nicht in allen Christen stark und lebendig vorhanden (v. 7a). Einige, die bis zu ihrer Bekehrung zum Evangelium Heiden waren, haben ihre bisherigen Vorstellungen insofern noch nicht völlig abgelegt, als sie das Fleisch im Tempel nicht als gewöhnliches Fleisch, sondern als unter dem Einfluß des Götzen stehend, als Götzenopferfleisch betrachten und genießen, als ob der Götze wirklich existiere (v. 7b). Dadurch wird ihr Gewissen, das an Schwäche der wahren Gotteserkenntnis leidet, befleckt (v. 7c). Speise kann uns überhaupt nicht bei Gott empfehlen oder Wohlgefallen verschaffen (v. 8a). Wer nicht ißt, erleidet bei Gott keinen Nachteil, und wer ißt, erfährt bei Gott keinen Vorteil (v. 8b). Wer aber auf Grund seiner richtigen Gotteserkenntnis von seinem Recht Gebrauch macht, im Tempel zu tafeln, kann

³ 1 Kor 8, 7. Vgl. *Hans Lietzmann*, An die Korinther I (Handbuch zum Neuen Testament III, 113).

dadurch bei seinem christlichen Mitbruder, der immer noch an die früheren Vorstellungen von dem Götzen gewohnt ist, Anstoß erregen und ihn verleiten, das Opferfleisch als Götzenopferfleisch zu essen (v. 9. 10). So wird der schwache Bruder, um dessentwillen Christus gestorben ist, zugrunde gerichtet (v. 11). Denn die Sünde, die am Mitbruder geschehen ist und die Verletzung seines schwachen Gewissens herbeigeführt hat, ist zugleich eine Sünde gegen Christus (v. 12). Deshalb gibt Paulus den Rat, lieber auf den Gebrauch der Freiheit, Fleisch der heidnischen Opfertiere zu genießen, zu verzichten, als dem christlichen Mitbruder Ärgernis zu geben.

Paulus kennt also ein schwaches Gewissen. Es ist jener Zustand eines Christen, der aus der erkannten christlichen Wahrheit nicht die richtige Folgerung zieht. Diese Inkonsequenz des Handelns entstammt einer früheren Gewohnheit. In diese fällt der schwache Christ zurück, wenn er dieselbe Freiheit für sich beanspruchen zu dürfen glaubt, von der ein „starker“, d. h. mit richtiger Erkenntnis urteilender Christ Gebrauch macht. Die Folge ist, daß beide sündigen: der starke Christ durch Ärgernisgeben, der schwache durch Gewissensbefleckung.

Die in c. 8 erörterte Opferfleischfrage wird durch c. 9 unterbrochen, um nach leisen Anklängen 10, 7. 13 in 10, 19 f. fortgesetzt zu werden. Mit v. 25 beginnen des Apostels besondere Anweisungen: „Alles Fleisch, das in der Markthalle verkauft wird, esset, ohne um des Gewissens willen irgendwie Fragen zu stellen.“ In der öffentlichen Markthalle, die in der Regel mit dem Götzentempel verbunden war, wurde Fleisch verkauft. Das dort gekaufte Fleisch aßen die meisten korinthischen Christen, ohne im geringsten sich im Gewissen beunruhigt zu fühlen. Sie handelten ganz im Sinne des Paulus: „Esset alles, ohne um des Gewissens willen (nach der Herkunft des Fleisches) irgendwie zu fragen.“ Für schwache Christen konnte auch in diesem Falle die Frage auftauchen, ob das gekaufte Fleisch nicht etwa von heidnischen Opfern herrühre. Für solche Brüder will Paulus kurz und bündig erklären: Hast du in der Markthalle Fleisch gekauft, so iß es. Nach der Herkunft brauchst du nicht zu fragen. Denn „des Herrn ist die Erde und ihre Fülle“ (v. 26). Alle Speise ist als von Gott gegeben zu betrachten und unterschiedslos zum Genusse da. Es liegt also gar kein Gewissensfall vor. Nach diesem Grundsatz soll jeder Christ verfahren, auch dann, wenn er bei einem Heiden zu Tisch geladen ist (v. 27). Nur kann in diesem Falle die Lage etwas kompliziert werden (v. 28). Nach v. 27 ist ein Christ von einem Heiden zu Tische geladen. Mit ruhigem Gewissen darf er alles essen, was man ihm vorsetzt. Da sagt nun jemand zu dem Christen: „Das Fleisch da ist Opferfleisch.“ In diesem Falle gibt der Apostel den Bescheid: „Dann esset nicht davon um jenes willen, der das anzeigt (v. 28), und zwar um des Gewissens des Anzeigers willen“ (v. 29). Paulus nimmt also an, daß einer von den Teilnehmern, sei es aus Gewissensbedenken oder sei es, um den Christen auf die Probe zu stellen, diesen auf die Herkunft des Fleisches aufmerksam macht. Wer auch immer es sei, der auf das vorgesetzte Opferfleisch aufmerksam macht, mag er Jude,

Griechen oder Christen sein, er muß von dem Christen geschont werden und darf in seinem Gewissen an dem Verhalten des Christen keinen Anstoß nehmen. Die Weisung, das Opferfleisch nicht zu essen, konnte ein Christ mit „starkem“ Gewissen als unbillig empfinden. Paulus versetzt sich in seine Lage und fragt: „Weshalb wird denn meine Freiheit von einem andern Gewissen gerichtet?“ Der Apostel will den „starken“ Christen darauf hinweisen, daß er bei seinem Pochen auf persönliche, innere Freiheit die Rücksichtnahme auf andere und die Gefahr des Anstoßes nicht übersehen darf. „Keiner suche das Seine, sondern das des andern“ (v. 29). Mit dem Danke allein beim Genusse des Mahles ist dem Bekenntnis des wahren Gottes, wonach Götzenopferfleisch eine Sache heidnischen Aberglaubens ist, noch lange nicht Genüge geschehen. Wer durch sein Essen von Opferfleisch Anstoß gibt, ehrt Gott nicht (v. 32. 33).

Eine sachliche Parallele zu dem hier vertretenen Grundsatz des Paulus bietet Röm 14, 20—23. Es handelt sich in diesem Kapitel um zwei Gruppen von römischen Christen. Nach v. 5 beobachteten die einen Christen einen Tag mehr als den andern, d. h. sie enthalten sich an gewissen Tagen des Fleischgenusses; die anderen beobachteten jeden Tag gleich, d. h. sie sind Vegetarianer. Diese betrachteten das Fleisch als „gemein“ und halten seinen Genuß für unerlaubt. Sie nehmen daher Anstoß am Fleischessen seitens eines Christen, können aber auch selbst sich dadurch zum Fleischgenuß verleiten lassen. Für solche ist aber der tatsächliche Fleischgenuß Sünde, sie erfahren eine innerliche Betrübnis (v. 15). Darum empfiehlt Paulus aus Liebe zum Mitbruder (v. 15a) den Verzicht auf Fleisch und Wein und sonstige Dinge, falls ein Christ daran Anstoß nimmt (v. 21). Denn wer entgegen seiner Überzeugung Fleisch genießt, sündigt. Pflicht der Starken aber ist es, die Schwachen derer, die nicht stark sind, zu tragen und nicht sich selbst zu Gefallen zu leben, sondern zur Erbauung des Nächsten, Röm 15, 1 f.

Für „Überzeugung“ gebraucht Paulus Röm 14, 23 den Ausdruck *Pistis*. Dieser Begriff bedeutet soviel wie sonst *Syneidesis* = Gewissen. Paulus kennzeichnet einen bestimmten Gewissenszustand als ein „schwaches Gewissen“. Wer mit schwachem Gewissen entgegen seiner Überzeugung handelt, befleckt sein Gewissen. Der Starke, der durch den Gebrauch seiner Freiheit dem Schwachen Anstoß gibt, schlägt (1 Kor 8, 12) dessen Gewissen. Wie soll nun das schwache Gewissen berichtigt oder gebildet werden?

Die Schwachen werden ihrem Gewissensurteil gemäß in der Regel den Genuß von Götzenopferfleisch gemieden haben, bzw. Vegetarianer geblieben sein. Dieses ihr Gewissensurteil war für sie unbedingt verpflichtend. Darauf müssen die Starken Rücksicht nehmen, indem sie ihr Gewissen durch die Bruderliebe, die keinem Anstoß geben darf, erleuchten lassen. Sonst ist ihre Gnosis nicht so, wie sie sein muß, 1 Kor 8, 2. Somit erfährt auch das Gewissensurteil des Starken, der sich lediglich auf seine Gnosis und die damit gegebene Freiheit stützen will, eine Berichtigung.

In allem Tun des Christen, auch in der Erfüllung seiner Pflichten gegenüber

der staatlichen Obrigkeit muß das Gewissen führend und bestimmend sein: „Darum ist es notwendig, ihr untertan zu sein, nicht nur um des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen“, Röm 13, 5. Nach v. 1 ist die Obrigkeit von Gott angeordnet und erweist sich in ihren Amtshandlungen als Gottes Dienerin. Wer sich der Obrigkeit widersetzt, verfällt dem Zorne Gottes. Dieser äußert sich gegenwärtig in der Vergeltung, welche die Obrigkeit an dem, der Böses tut, nimmt (v. 2). Darum wird der Böse die Obrigkeit fürchten. Nun will aber doch niemand in Furcht vor der Obrigkeit leben (v. 3). Ist sie doch da, um dem einzelnen zum Guten zu verhelfen (v. 4). Darum soll jeder ihr gehorchen. Wenn die Obrigkeit das Gute belohnt, so muß das Gewissen anerkennen, daß sie in Gemäßheit der göttlichen Anordnung handelt; wenn sie das Böse bestraft, so muß das Gewissen dasselbe Urteil abgeben. Also, so folgert Paulus, muß man der Obrigkeit gehorchen um des Zornes Gottes willen, der in der Bestrafung durch die Obrigkeit den Ungehorsamen ergreift, und um des Gewissens willen, das jedesmal, sei es in der Belohnung des Guten oder in der Bestrafung des Bösen, die Tätigkeit der Obrigkeit als Ausfluß der ihr von Gott mit dem Amt verliehenen Amtsgewalt anerkennen muß. Diesen Gedankengang schließt v. 6 ab: „Deshalb bezahlt ihr ja auch Steuern; denn sie sind Beamte Gottes, die gerade hierzu (in ihrer Verwaltung) ausharren.“ Durch das Steuerzahlen geben die Untertanen dem inneren Gewissensurteil sichtbaren Ausdruck, daß die Obrigkeit durch ihre Beamten mit Recht Steuern fordert und daß somit auch in diesem Punkte deren amtsverwaltende Tätigkeit in den Bahnen der göttlichen Anordnung verläuft.

Meint Paulus hier das christliche oder allgemein das menschliche Gewissen? Müssen die Römer als Christen das Tun der Obrigkeit als zu Recht bestehend betrachten oder muß das überhaupt jeder Mensch? Für diese Frage ist der Gesichtspunkt entscheidend, unter dem der Apostel das Tun der Obrigkeit als gerecht ansieht. Die Existenz der Obrigkeit und damit zugleich ihre Gewalt stammt von Gott. Darum erweist sie sich in ihrem Wirken als Gottes Dienerin. Das ist aber nicht notwendig ein christlicher Gedanke.

In der Opferfleischfrage wie in der Frage des Gehorsams gegen die Obrigkeit offenbart sich die Syneidesis als die im Menschen vorhandene Macht, die über das sittliche Tun ihr Urteil abgibt. Damit ist das Gewissen als lebendige Innengröße im Menschen erkannt, die im Gewissenszeugnis über sittliches Handeln urteilt. Das Urteil der Syneidesis bestimmt und regelt das sittliche Handeln. Um des Gewissens willen soll der sittliche Akt des Gehorsams geleistet werden. Der Gehorsam ist zugleich, und zwar wesentlich, Gehorsam gegen Gottes Anordnung. Damit wird die Syneidesis zu Gott in Beziehung gesetzt. Sie ist die im Menschen lebendige, zum Gehorsam gegen Gottes Willen verpflichtende Macht.

3. Die persönliche Syneidesis des Paulus.

Das bisher über die paulinische Syneidesis Gesagte erhält seine Bestätigung und weitere Erhärtung in jener Gruppe von Stellen, die über das persönliche

Gewissen des Apostels Auskunft geben. — „Denn das ist unser Ruhm, das Zeugnis unseres Gewissens, daß wir in Heiligkeit und Lauterkeit Gottes, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in Gottes Gnade in der Welt gewandelt sind, besonders aber bei euch“, 2 Kor 1, 12. In den vorausgehenden v. 7—11 bittet Paulus die Korinther, im Hinblick auf seine Errettung aus schweren Lebensgefahren in Asien und in der Hoffnung auf Errettung aus zukünftigen Gefahren für ihn Bitt- und Dankgebete zu Gott zu verrichten. Sein apostolisches Wirken unter den Korinthern hatte Erfolg. Aber diesen Erfolg führt er nicht auf die Kraft der Rede, die aus irdischer Weisheit stammt, sondern allein auf die Gnade Gottes zurück. Das muß er ja am besten wissen. Sein Innerstes und Heiligstes bezeugt es ihm, nämlich sein Gewissen. Daraus ergibt sich: Das Urteil, das Paulus als Person abgibt, nämlich daß er sich wirklich rühmen darf, findet für ihn Widerhall, Bestätigung und tiefste Begründung in seinem Gewissenszeugnis. Er appelliert an sein Gewissen als an eine sichere, zuverlässige Instanz. Ähnlich sagt Röm 9, 1 f.: „Ich rede die Wahrheit in Christus, ich lüge nicht, da mein Gewissen es mir mitbezeugt, daß ich große Trauer hege und unablässiges Wehklagen in meinem Herzen (ist).“

Zu der Ausführung Röm 9, 1—5 mag den Apostel ein persönliches, apologetisches Interesse bestimmt haben. Es ist denkbar, daß verleumderische Zungen ihn den Römern als den haßerfüllten Apostaten des Judentums hingestellt haben, der mit Eifer verfolgt, was ihm früher als unantastbar und heilig gegolten. Sollte etwa jemand denken, daß Paulus hier in Schmeichelworten rede und mit übertreibenden Worten lüge, so müßte er doch jetzt diesen falschen Verdacht aufgeben. Denn der Apostel ruft sein Gewissen zum Zeugen für die Wahrheit seiner Worte an. Dieses bezeugt es ihm in heiligem Geiste mit, daß seine große Trauer um Israel wahr und aufrichtig ist.

Für das persönliche Gewissen des Paulus ergibt sich daraus etwa folgendes: Der Apostel beruft sich auf seine Syneidesis zum Beweise für die Wahrheit seines Urteils. Das Zeugnis des Gewissens stimmt mit dem Urteil, das er als Person abgibt, vollkommen überein. Die Syneidesis bildet also auch hier eine eigene, dem Paulus gegenwärtige Berufungsinstanz. Der Apostel redet in Christus. Er will damit sagen, daß er aus seiner inneren, lebensvollen Einheit mit dem erhöhten Christus redet. Das Gewissen bezeugt „in heiligem Geiste“ die Wahrheit derselben in Christus behaupteten Wirklichkeit mit. Wenn aber dieses Zeugnis noch dazu in heiligem Geiste geschieht, so muß es in seiner Wahrhaftigkeit auch ausschlaggebend und entscheidend für jeden anderen Menschen sein. Dem Gewissenszeugnis in „heiligem Geiste“ schreibt also Paulus unbedingte, jeden Zweifel an der Richtigkeit des Urteils ausschließende Wahrheit zu.

Man hat gemeint, der Apostel denke hier daran, daß der Heilige Geist als Geist der Gemeinde das Zeugnis seines Gewissens bestätige⁴. Wiewohl es an

⁴ Vgl. *Cremer-Koegel*, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität. 10. Aufl. Gotha 1915, 944.

einigen Stellen des Neues Testaments⁵ zum Ausdruck kommt, daß das Pneuma der christlichen Gemeinde als einem Ganzen einwohnt, so läßt doch die Römerstelle eine solche Deutung nicht zu. Das gerade Gegenteil ist hier der Fall. Die Syneidesis des Apostels empfängt durch das heilige Pneuma eine die höchste Stufe des inneren Bewußtseins kennzeichnende Bestimmtheit. Sein Gewissensurteil, das in heiligem Geiste erfolgt, bestätigt es ihm, daß er im vorliegenden Falle einer Selbsttäuschung nicht unterworfen ist. Diese Höhe der eigenen Überzeugung und des unerschütterlichen Vertrauens auf sein Wort ist das Ergebnis des Wirkens des Heiligen Geistes in seinem Innern. Wenn Paulus auf dieses göttliche Lebensprinzip in seinem Innern sich beruft, dann muß jeder andere sein Urteil für wahr halten.

Eine weitere Stelle kommt noch in Frage: „Ich bin mir freilich nichts bewußt, aber nicht darin bin ich gerechtfertigt. Wer mich aber beurteilt, ist der Herr“, 1 Kor 4, 4. Böse Zungen in Korinth haben über Pauli Amtsführung ungünstig gesprochen; ja, es ist nicht ausgeschlossen, daß sie nach Art einer Gerichtskommission — es klingt wie ein Hohn des Apostels — sich zusammengesetzt haben, um über seine Amtstreue (vielleicht seine Ehrlichkeit in der Verwaltung der Kollektengelder) zu Gericht zu sitzen. Aber niemand kann über ihn ein Urteil fällen, nicht einmal er selbst. Wenn einer dazu imstande wäre, dann müßte er mit seinem Gewissenszeugnis es sein. Aber er ist sich keiner Untreue bewußt. Wäre er es, so würde er sich selbstverständlich als ungetreuen Verwalter verurteilen. Wenn er auch ein gutes Gewissen hat, so will er in diesem Gewissensspruch doch nicht seine Rechtfertigung vor Gott ausgesprochen finden. Wer ihn zu beurteilen hat, ist der Herr, der kommen wird, um das im Finstern Verborgene zu erhellen und die Pläne der Herzen offen zu legen. Was folgt daraus für das persönliche Gewissen des Paulus? Das Gewissen stellt dem Apostel das Zeugnis aus, daß er sich nicht verfehlt hat. Aber auch dieses menschlich-persönliche Urteil genügt ihm in Sachen seiner Amtsführung nicht. In dieser Hinsicht unterstellt er sich als Hauswalter ganz dem göttlichen Urteil seines Herrn allein. Das Gewissen ist demnach eine richtende, aber bezüglich des Rechtfertigungsurteils nicht entscheidende Instanz. *Steinmetz*⁶ glaubt aus dieser Stelle den Satz ableiten zu dürfen: „Wenngleich das Gewissen ein Richter ist, der nach seiner Norm unbestechlich ist, unfehlbar ist es nicht.“ Dieser Satz ist an und für sich, d. h. abgesehen von 1 Kor 4, 4, richtig, aber als solcher ist er nicht aus dem Text herausgelesen. Es ist doch gar keine Rede davon, daß das Gewissen fehlbar oder unfehlbar sei. Nicht deshalb schaltet Paulus sein Gewissenszeugnis aus, weil es etwa wegen Irrtumsfähigkeit nicht ausschlaggebend sei. Der Apostel findet nur in seinem Urteil, das nicht nur ihn beruhigen kann, sondern auch auf die Korinther Eindruck machen muß, seine Rechtfertigung

⁵ 1 Kor 3, 16; Eph 2, 22; 1 Petr 2, 5.

⁶ *Rudolf Steinmetz*, a. a. O.

nicht zugleich gegeben. Er lehnt jede irdische Instanz: die Korinther, sich selbst und sein Gewissen bezüglich eines Urteils, ab, das ganz allein seinem Herrn zu- steht. Christus allein kommt das definitive Urteil über Treue oder Untreue seines Haushalters zu. Das vorschnelle und dreiste Urteilen der Korinther muß er ver- urteilen: dem Urteil Gottes soll niemand vorgreifen.

4. Der Sprachgebrauch nach den Pastoralbriefen.

Wer von der Betrachtung der Syneidesis in den Korintherbriefen und dem Römerbrief zur Untersuchung des gleichen Begriffs in den Pastoralbriefen über- geht, empfindet sogleich das Neue der Einstellung dieser „Hirtenschreiben“. Die Syneidesis ist aus ihrem rein ethischen Bezirk herausgetreten und steht wie ein wachhaltender Cherub vor der Pforte des Glaubens, dem Tempel der reli- giösen Lehrwahrheit. Der volle oder mangelnde, der richtige oder falsche Glau- bensbesitz gibt dem Gewissen das kennzeichnende Merkmal. Und doch, trotz dem Neuen und Eigenartigen der Auffassung und Fassung des Syneidesis- begriffs fehlen nicht die Berührungspunkte mit den Hauptbriefen des Apostels Paulus.

„Alles ist den Reinen rein. Den Befleckten aber und den Ungläubigen ist nichts rein, sondern befleckt ist ihr Verstand und ihr Gewissen“ (Tit 1, 15). Titus wird in v. 13 ermahnt, die Gläubigen zur Gesundheit im Glauben zu füh- ren. Diese Ermahnung ist um so nötiger, als in seiner Gemeinde gewisse Glau- bensverführer (v. 10) jüdische Fabeln und kultische Satzungen betreffs der Unterscheidung von erlaubten und unerlaubten Speisen verbreiten (v. 14). Von der Wahrheit der reinen Lehre wenden solche Menschen sich ab (v. 14). Die reine Lehre kennt nichts von dualistischer Scheidung der Speisen. Deshalb ist den Reinen alles rein. Aber jene jüdischen Widersacher (v. 9) haben durch ihre falschen Lehren und ihre schnöde Gewinnsucht ihren Verstand und ihr Gewissen befleckt. Ihr überhebliches Pochen auf ihren Verstand, der allein die richtige Gotteserkenntnis besitze, wird widerlegt durch ihr schnödes Tun, sich für ihr Predigen und Lehren bezahlen zu lassen. So ist ihr Verstand und ihr Gewissen gleichermaßen befleckt. Wir haben also hier zum ersten Male den Zustand eines durch Irrlehre und Gewinnsucht befleckten Gewissens.

Daß das Auftreten falscher Wanderprediger in den christlichen Gemeinden nicht ganz ohne Erfolg blieb, zeigt eine andere Stelle: „Der Geist aber sagt aus- drücklich, daß in späteren Zeiten einige vom Glauben abfallen werden, indem sie sich Irrgeistern und Dämonenlehren (solcher Leute) hingeben, die in heuch- lerischem Treiben Lügen reden und im eigenen Gewissen gebrandmarkt sind“ (1 Tim 4, 1 f.). Die falschen Prediger heißen Irrgeister, weil sie zum Irrtum fal- scher Lehre verführen. Ihre Lehren heißen Dämonenlehren, weil sie von bösen Geistern herkommen und beeinflußt sind. Aber das ganze System ist nichts als Lüge und Heuchelei. Deshalb tragen diese Vertreter der Irrlehren in ihrem Innern auch das verdiente Verbrechermal, das sonst Verbrechern auf der Stirne

eingebrennt wird: sie sind gebrandmarkt im Gewissen. Damit haben wir den Zustand des verbrecherischen oder gebrandmarkten Gewissens.

„Dank weiß ich Gott, dem ich von meinen Vorfahren her diene in reinem Gewissen, wenn ich mich deiner in meinen Gebeten unablässig, bei Tag und Nacht, erinnere“ (2 Tim 1, 3). Paulus weiß Gott Dank, daß er an Timotheus einen Schüler hat, in dem derselbe ungeheuchelte Glaube wohnt wie in dessen Mutter Eunike und Großmutter Lois (v. 5). Von sich selbst sagt er, daß er bis zur Stunde Gott in reinem Gewissen gedient habe. Die beiden Ausdrücke „ungeheuchelter Glaube“ und „reines Gewissen“ entsprechen einander und bezeichnen den treuen Besitz der wahren Gotteslehre, in der Schüler und Lehrer Gott dienen. Demgemäß ist „reines Gewissen“ soviel wie irrtumsfreier Glaubensstand. Die reine Lehre verbürgt die Reinheit des Gewissens. Hier treten zum ersten Male Glaube und Gewissen in innere Beziehung. Glaube bezeichnet die reine, christliche Lehre. Wer diese hat, besitzt auch ein reines Gewissen. Deshalb können Irrgeister und Dämonenlehrer nur ein beflecktes, gebrandmarktes Gewissen haben, und ihr Auftreten kann nichts anderes als Lüge und Heuchelei sein.

Neben der religiösen zeigt sich die sittliche Bestimmtheit des reinen Gewissens: „Desgleichen (sollen) die Diakone ehrbar (sein), nicht doppelzüngig, nicht vielem Wein(genuß), nicht schnöder Habsucht ergeben, (sie sollen) das Geheimnis des Glaubens in reinem Gewissen tragen“ (1 Tim 3, 8 f.). Der Besitz der reinen Lehre verlangt von den christlichen Glaubensbrüdern, besonders von den Gemeindegehilfen, den Diakonen, bestimmte, sittliche Eigenschaften: Ehrbarkeit, Wahrhaftigkeit, Nüchternheit, Selbstlosigkeit. Wo diese Eigenschaften fehlen, kann von einem reinen Gewissen keine Rede sein. Das Geheimnis des Glaubens, d. h. der im Innern des Herzens verborgene Glaube käme dann gar nicht zum Durchbruch. Gemeindearbeit könnte gar nicht geleistet werden. — Der Begriff „reines Gewissen“ trägt hier ethische Bestimmtheit. Zur Pistis steht er in notwendiger Beziehung. Das reine Gewissen kann erst den Glauben, der im Herzen wohnt, offenbar machen und die Arbeit an den Glaubensbrüdern ermöglichen.

„Dieses Gebot lege ich dir, mein Kind Timotheus, ans Herz gemäß den prophetischen Aussprüchen, die auf dich wiesen: Kämpfe den guten Kampf in Glauben und gutem Gewissen, das einige von sich geworfen und dadurch am Glauben Schiffbruch gelitten haben“ (1 Tim 1, 18 f.). Christliche Propheten hatten auf Timotheus als einen Mann des Glaubens hingewiesen, und so war er denn zum Vorsteher der Gemeinde bestimmt worden. Das, worauf bei seiner Einsetzung in sein Amt hingewiesen wurde, seinen Glauben und sein gutes Gewissen, soll er festhalten und mit dieser Waffe auf dem Posten des Gemeindevorstehers den Kampf für die gute Sache des Evangeliums Christi kämpfen. Die Mißachtung des guten Gewissens hatte bei einigen Christen den Verlust des Glaubens zur Folge. Zu diesen zählen Hymenaeus und Alexander, die Paulus

wegen ihres Abirrens von der christlichen Lehrverkündigung aus der Gemeinschaft der Gemeinde ausgestoßen hatte. So hatte z. B. nach 2 Tim 2, 17 Hymenaeus eine falsche Lehre von der Auferstehung verkündigt. Daraus ergibt sich, daß Pistis und „gutes Gewissen“ inhaltlich dasselbe bedeuten. Das Gewissen ist gut, wenn der Glaube nicht durch Irrlehre gefälscht und so schlecht wird. Ferner ergibt sich, daß die Begriffe „gutes“ und „reines“ Gewissen identisch sind und die Bewahrung der im Glauben ergriffenen christlichen Wahrheit vor Irrtum und Irrlehre bezeichnen.

„Der Zweck meines Gebotes aber ist Liebe aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben. Davon haben einige sich losgesagt und abgewandt nichtigem Gerede zu“ (1 Tim 1, 5 f.). Als Paulus nach Makedonien abreiste, hatte er Timotheus gebeten, in Ephesus zu bleiben. Seine Anwesenheit daselbst war deshalb nötig, weil in Ephesus gewisse Leute fremdartige Lehren vortrugen, jüdische Sagen verbreiteten und aus alttestamentlichen Geschlechtsverzeichnissen glaubten, geheimnisvolle Weisheit schöpfen zu können (v. 3). Durch diese sonderbaren Lehren und Spekulationen konnte unter den Christen viel Zank und Streit entstehen (v. 4). Timotheus sollte vor allem derartige Dinge verhindern, weil dadurch der Aufbau der Heilsordnung Gottes in der Gemeinde gehindert wird. Der Zweck dieses Auftrags des Paulus an Timotheus war kein anderer als der, die Liebe der Glaubensbrüder untereinander zu erhalten. Die Bruderliebe ist aber nur dann vorhanden, wenn sie in reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben wohnt. Hiervon sind aber einige abgeirrt und haben sich dem nichtigen Gerede jüdischer Fabeln zugewandt (v. 6). Hieraus ergibt sich, daß „reines“ Herz, „gutes“ Gewissen und „ungeheuchelter“ Glaube korrelierte Begriffe sind. „Herz“ statt Gewissen ist echte, populäre, jüdische Ausdrucksweise. Der ungeheuchelte Glaube oder die Reinheit der Pistis ist notwendig für die Erhaltung des Liebesbandes, das die ganze Gemeinde umschließt. Falsche Lehren zerstören mit dem Glauben auch die Liebe der Brüder untereinander. Für das Verhältnis von Syneidesis und Liebe folgt daraus die Erkenntnis, daß die in irrumsfreier Glaubenserkenntnis rein erstrahlende Syneidesis das Fundament der christlichen Liebeseinheit bildet.

5. Zusammenfassende Darstellung.

1. Das Gewissen ist nach Paulus allen Menschen gemeinsam. Darum kann er sich auch auf jedes Menschengewissen berufen. Was ist nun das Wesen der Syneidesis? — Röm 2, 14 f. zeigt besonders deutlich, daß die Syneidesis nicht das innere Gesetz selbst, die im Menschen vorhandene sittliche Norm ist. Man kann sie gewissermaßen als den Dolmetscher des inneren Gesetzes bezeichnen. In ihrem Zeugnisse bringt sie zunächst den Beweis für die Existenz der inneren sittlichen Norm. Hat danach das Gewissen nur eine ideelle Realität, nämlich die Realität eines formalen Begriffs, oder aber eine Seinsrealität mit bestimmtem, geistigem Inhalt? Man muß im sittlichen Bewußtsein des Menschen eine objek-

tive und subjektive Seite unterscheiden. Die Vollkommenheit des sittlichen Bewußtseins liegt offenbar in der bewußten Harmonie beider Seiten. Aber dieser ideale Zustand ist nicht in jedem Augenblicke und noch viel weniger während des ganzen Menschenlebens gegeben. Die objektive Seite des sittlichen Bewußtseins ist die im Menschen vorhandene, sittliche Norm, das in und mit der menschlichen Natur gegebene, innere Sittengesetz. Die subjektive Seite des sittlichen Bewußtseins aber ist die Form der geistigen Tätigkeit des Menschen, auf Grund derer er sich seiner sittlichen Norm bewußt wird und nach Maßgabe dieser innerlichen Erfahrung urteilt und handelt. Damit ist von selbst gegeben, daß diese Form des inneren Bewußtseins veränderlich ist. Aber diese Veränderlichkeit hängt nur von dem Grade der Klarheit und Tiefe des geistigen Erfassens, von der Intensität der Heraufnahme des Inhaltes der sittlichen Norm in die bewußte Innerlichkeit des Menschen ab, nicht aber von einem Mangel an einem inneren, objektiven Sittengesetz. Das Gewissen ist mit dem inneren Gesetz im Menschen mitgegeben, so daß, den Fall gesetzt, es existiere in einem Menschen keine sittliche Norm, auch ein Gewissen nicht vorhanden sein kann. Das Gewissen des Heiden wie das des Juden und Christen, ein jedes hat einen bestimmten Inhalt. Diesen nimmt es her von dem dem Menschen gegebenen Gesetz. Den Heiden ist kein Gesetz auf dem Wege der Offenbarung gegeben. Ihnen ist von Natur ein Gesetz ins Herz geschrieben. Wir nennen es das natürliche Sittengesetz. Dieses Gesetz hat einen sicheren und bestimmten Inhalt. Dieser ist sogar so beschaffen, daß er im Wesen und in den Hauptforderungen mit dem geoffenbarten Gesetz der Juden übereinstimmt. Dieser ganze, innere Gesetzesinhalt ist das Substrat für das Gewissen. Ihn nimmt das Gewissen in sich auf oder besser gesagt: er spricht sich im Gewissen aus. Innere, sittliche Norm und Gewissen sind nicht zwei getrennte, nebeneinanderstehende Größen, sondern beide zusammen ein lebendiges Ganzes. Die Ausdrucksfähigkeit des Gewissens ist je nach dem inneren Gesetz auf einen verschieden großen Kreisinhalt gesetzt. Das heidnisch-natürliche Gewissen umspannt den kleinsten Kreis, das jüdische einen größeren, das christliche den größten Kreis. Die Gestalt eines jeden einzelnen Menschenwissens ist durch den dem Menschen tatsächlich gegebenen Gesetzeskomplex bestimmt. Dieser wird beim jüdischen und christlichen Gewissen als der in der Offenbarung zum Ausdruck gebrachte Wille Gottes erkannt. Beim heidnischen Gewissen ist es der Umkreis des natürlichen Sittengesetzes. Letzteres führt Paulus auf Gott als seinen Ursprung zurück. Von Gott ist es in die Herzen der Menschen geschrieben worden. Vor Gott wird sich einst jeder zu verantworten haben. Von Gott als seinem Ursprung weist das innere Gesetz auf Gott als sein Endziel. Nur dadurch wird es zum göttlichen Willensausdruck im Menschen. Dieser dem Menschen mitgeteilte, göttliche Wille bildet die Unterlage für das Dasein und die Tätigkeit des Gewissens. Damit braucht aber im Urteil und Zeugnis des Gewissens durchaus nicht stets der objektive Wille Gottes zum Ausdruck zu kommen. Paulus kennt ein schwaches Gewissen. Ein solches ist ge-

geben, wenn Gotteswille und Gewissensausspruch im gegebenen Falle nicht übereinstimmen.

Danach können wir sagen: Das Gewissen stellt die individuell-subjektive Form des göttlichen Willensausdrucks im Menschen dar. Im Gewissen spricht sich das Bewußtsein des Menschen um den göttlichen Willen und seine Erfüllung gemäß dem Handeln des Menschen aus. Dieses Bewußtsein ist nichts anderes als das Ergebnis persönlicher Erkenntnis. Den göttlichen Willen erkennt der Mensch durch Befragen des ihm von Natur gegebenen bzw. geoffenbarten Gesetzes. Die Erkenntnis der Erfüllung des Gotteswillens führt sich auf die persönliche Erfahrung zurück. Nach diesen beiden Erkenntnisquellen äußert sich das Gewissen im zeugnisegebenden Urteil. Das Gewissensurteil erstreckt sich sowohl auf eigenes sittliches Handeln (2 Kor 1, 12) als auch auf das sittliche Handeln anderer (2 Kor 4, 2; 5, 11); es geht auf Handlungen, die der Vergangenheit (2 Kor 1, 12; 4, 2; 5, 11) und der Gegenwart angehören (Röm 13, 5). Dadurch erweist es sich auch als eine gegenwärtige, lebendige Macht, die zum sittlichen Handeln den Antrieb gibt.

2. Mit dem sittlichen Urteil des Gewissens ist die Bestimmung und Hinwendung des Gewissens zum Sittlichen überhaupt gegeben. Das Sittliche ist das Lebenselement des Gewissens. Die sittlichen Forderungen, die im Gewissen sich aussprechen, sind für Paulus identisch mit dem im Menschen wirkenden Willen Gottes. Im Willen Gottes haben sie ihre Wurzel und letzte Begründung. Damit zeigt das Gewissen von Hause aus seine Richtung aufs Religiöse. Es kann daher gar nicht verwundern, wenn Paulus, freilich unter eschatologischem Gesichtspunkte, aber unter Hinweis auf sein inneres Bewußtsein, gern dem göttlichen Richter Christus sich stellen will. Das Einssein mit dem göttlichen Willen, die innere, religiöse Lebensgemeinschaft mit Gott steht ihm unzweifelhaft fest. Sein Gewissen bezeugt es ihm. Der Zusammenhang des sittlichen Inhaltes des Gewissens mit der religiösen Direktive ist ein unmittelbarer. Denn welches Medium sollte diesen Zusammenhang herstellen, der in sich nur die Zurückführung des inneren Gesetzes auf den göttlichen Gesetzgeber bedeutet? Dieser Zusammenhang besteht bei jedem Menschengewissen. Beim jüdischen und christlichen Gewissen erfährt er eine Erweiterung durch die geoffenbarte Religion. Diesen durch die Offenbarung herbeigeführten Zusammenhang zwischen Gewissen und Gott muß man freilich als mittelbaren bezeichnen. Ist aber der reiche Schatz der geoffenbarten Religion mit all ihren Antrieben und Kräften zum inneren, festen Besitz des Menschen geworden, dann tritt gleich die unmittelbare Gottesgemeinschaft ein. Der Zusammenhang zwischen sittlichem Lebensgesetz und seiner religiösen Bestimmtheit ist aus der ursprünglichen Mittelbarkeit in eine lebensvolle Unmittelbarkeit übergegangen.

3. Wo dieser Zustand gegeben ist, müßte das Urteil des Gewissens lauten, daß das betreffende Subjekt in Gottes Willen steht. In solchem Falle ist Gottes kundgegebener, objektiver Wille zum subjektiven Eigenbesitz des Menschen geworden:

er ruht in seinem Gewissen. Solch richtig normiertes Gewissen haben jene Christen der korinthischen Gemeinde, welche die wahre Gnosis haben. Man könnte es ein „starkes“ Gewissen nennen. Anders das „schwache“ Gewissen. Ihm fehlt es an der wahren Erkenntnis. Ein „schwaches“ Gewissen urteilt objektiv nicht richtig. Und doch erkennt Paulus es als maßgebend und verpflichtend für den subjektiven Träger an. Denn wer dem „schwachen“ Christen Veranlassung gibt, gegen sein Gewissen zu handeln, der „schlägt“, verletzt sein Gewissen. Der schwache Christ selbst befleckt dann sein Gewissen. Trotz der Anerkennung des schwachen Gewissens heißt Paulus diesen Zustand doch nicht gut. Indes, er ist weit davon entfernt, irgendwie Zwang angewendet zu sehen, um die Schwachen am Essen des Opferfleisches zu hindern. Nicht einmal eine Spur positiver Einwirkung auf die Schwachen von seiten der Starken ist bei ihm zu finden. Alles erhofft er für die Schwachen vom hochherzigen Beispiel der Starken. Mehr war ja auch nicht nötig. Die Starken hatten die kultischen Formen des Götzendienstes so gründlich abgestreift, daß sie ohne Gewissensnot an den Opfermahlzeiten sich beteiligen konnten. Über die Schwachen aber hatten die heidnischen Kultformen noch eine solche Macht, daß ihre Beteiligung daran sie in Gewissenskonflikte brachte. Darum fürchteten und haßten sie die Götzenopfer. Nur das Beispiel des christlichen Mitbruders, der an solchen Opfermahlen teilnahm, konnte ihnen zum Fallstrick werden. Es bestimmt sich also die individuelle Verschiedenheit des Gewissensstandes nach dem Maße des in den subjektiven Einzelwillen aufgenommenen göttlichen Willens. Mag das Gewissen aber ein starkes oder schwaches sein, in jedem Falle bedeutet ein Zuwiderhandeln gegen das Gewissen eine Befleckung desselben, Sünde gegen Christus.

4. Zur Stärkung des schwachen Gewissens stellt Paulus ausdrücklich nochmals die wahre Erkenntnis fest: es ist nur Einer Gott, ein Götze ist ein Nichts. Er ist überzeugt, daß der Zustand des schwachen Gewissens nur ein vorübergehender ist. Damit erkennt er die Bildung, das Freiwerden des schwachen Gewissens an. In der Forderung des Gehorsams gegen die Obrigkeit um des Gewissens willen (Röm 13, 5) betont er den freudigen Gehorsam, der aus innerer Freiheit, nicht aus knechtischer Furcht vor Strafe geschieht. Das Gewissen soll ein geschärftes sein und die täglichen Dinge, das sittliche Wollen und Tun durchleuchten und durchdringen. Auch das starke und freie Gewissen bedarf der Verfeinerung und veredelnden Bildung. Dies geschieht durch die Liebe, die zarte, verantwortungsbewußte Rücksicht auf den schwachen Mitbruder. Das Gewissen ist demnach der Bildung fähig wie bedürftig. Sie vollzieht sich in der Erlangung der vollen, wahren Erkenntnis bis zur Erstarkung in sittlicher Freiheit. Das durch die Erkenntnis zur Freiheit ertüchtigte Gewissen soll das Handeln des Menschen vor allem nach dem höheren Motiv sittlicher Verpflichtung bestimmen und sich selbst durch das Pflichtgebot der Liebe zur innerlichsten und persönlichsten Freiheit emporläutern.

5. Nach Paulus kommt nur in Verbindung mit Gott und seinem heiligen

Willen das sittliche Tun zur Ausreife. Somit trägt das Gewissen und sein Urteil niemals einen antisittlichen Charakter. Der Apostel kennt keinen Zustand, in dem das Gewissen gegen Gottes Willen sich durchzusetzen als Pflicht beurteilt. Gottes Gesetz und sein heiliger Wille ist die Norm des Einzelgewissens und damit zugleich die undurchbrechbare Schranke gegen eine etwaige Überspannung individueller Tendenzen. Ist der Besitz des Willens Gottes dem Menschen in seinem Gewissen zum inneren Bewußtsein gekommen, dann bildet das Gewissenzeugnis für den individuellen Träger eine unbedingt maßgebende und verpflichtende Autorität. Das ist des Paulus Garantiesatz für die persönliche Gewissensfreiheit. Hat jemand seinem Gewissen entsprechend aus innerer Überzeugung gehandelt, so ist ebenfalls das Gewissen für ihn eine Berufungsinstanz, die ihn beruhigen und trösten kann.

Nach Röm 9, 1 beruft sich Paulus auf sein Gewissenzeugnis, das „in heiligem Geiste“ erfolgt. Tatsächlich ist dies eine Berufung auf eine doppelte Instanz: auf sein Gewissen und auf Christus. Denn „heiliger Geist“ ist ihm die Kraft, die ihm aus der Verbindung, der Gemeinschaft mit Christus kommt (Röm 9, 1a; 2 Kor 1, 23; 2, 17; 11, 31; 12, 19; Gal 1, 20; 1 Tim 2, 7). Wenn er „in Christus“ redet und das Gewissen ihm dies „in heiligem Geiste“ bezeugt, so ist sein Gewissensurteil unbedingt richtig und wahr. Für eine stärkere Beteuerung und Bekräftigung seiner Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit gibt es dann keine höhere Instanz mehr. Darum muß ein solches Gewissensurteil auch von anderen als irrtumsfrei anerkannt werden.

6. Abweichend vom Sprachgebrauch des Römerbriefes und der Korintherbriefe erscheint die Syneidesis in den Pastoralen fast durchweg mit einem Attribut versehen. Es findet sich das gute, reine, befleckte Gewissen. Verkündiger falscher Lehren sind im Gewissen gebrandmarkt. Man sieht, das Gewissen ist aus der Aktivität des Urteilens und Zeugnisgebens, wie es im Römerbrief und den Korintherbriefen der Fall ist, herausgetreten und in einen Zustand des fertigen So-Seins übergegangen. Der jeweils charakterisierte Zustand des Gewissens rührt her von der Stellung und dem Verhältnis des bezeichneten Subjekts zu Gott und der christlichen Lehre.

7. Sodann kommt die Verbindung von Syneidesis und Pistis vor. In dieser Verbindung trägt Syneidesis die Attribute „gut“ und „rein“. Sie bezeichnen die Reinheit und Unverfälschtheit des Glaubensgutes. Das gute und reine Gewissen ist also religiös verstanden im Sinne der Anerkennung und Treue gegenüber der christlichen Lehre. Gewissen und Glaube stehen in ihrem Wirken aufeinander in enger Wechselbeziehung. Der Glaubensbegriff der Pastoralbriefe trägt die scharfe Ausprägung der treuen, restlosen Hinnahme der ganzen göttlichen Heilsoffenbarung. Der gesunde Glaube kennt nichts von Irrlehre, nichts von jüdischen Fabeln und genealogischen Spekulationen, nichts von dualistischer Gnosis. Er verbürgt ein reines Gewissen. Auf solchem Boden erst kann wahres Gottdienen gedeihen (2 Tim 1, 3). Das Gewissen aber schützt den

Glauben. Es steht auf treuer Wacht und schaut aus, welchen Kurs das religiöse Lebensschifflein des Menschen nimmt. Falsche Lehren treiben das Glaubensschifflein aus der geraden Bahn, so daß es Schiffbruch erleidet und zugrunde geht (1 Tim 1, 19). Der Glaube begibt sich gerne in die Schutzhut des Gewissens. Denn dort ist er als ein Geheimnis geborgen (1 Tim 3, 8 f.). Aber wie das Licht der Sonne durch die Wolken bricht, so drängt auch der Glaube zum Durchbruch. Das Gewissen erkennt gerne die sittlichen Verpflichtungen an, die der Glaubensstand ihm auferlegt: Ehrbarkeit, Wahrhaftigkeit, Nüchternheit, Selbstlosigkeit.

8. Das Gewissen steht auch in notwendiger Beziehung zur Liebe. Diese muß das Gewissen leiten und erleuchten. Da Lehrstreitigkeiten stets die Liebe verletzen, ist es Aufgabe der Liebe, Lehrstreitigkeiten zu verhüten, solche nicht aufkommen zu lassen. Wenn die Liebe als strahlendes Licht vorangeht, wird der Glaube den Aufbau des Gottesreiches in der Gemeinde herbeiführen (1 Tim 1, 4).

9. In den Korintherbriefen spricht Paulus von einem „schwachen“ Gewissen. Damit ist eine bestimmte Zuständlichkeit des Gewissens gemeint. Das Gewissen der Irrlehrer wird in den Pastoralbriefen als „befleckt“ bezeichnet. Der Unterschied zwischen dem schwachen und befleckten Gewissen besteht darin, daß das schwache Gewissen noch nicht zur Freiheitshöhe des starken Gewissens gelangt ist, während das befleckte Gewissen ein von Irrlehre getäushtes, getrübtetes Gewissen ist, das von der wahren Lehre nichts wissen will.

10. In einem weiteren Punkte berühren sich die Stellen in den Korintherbriefen mit denen der Pastoralbriefe. Die Liebe soll das Gewissen des Starken bilden und veredeln, so daß er bereit ist, dem Mitbruder zuliebe auf sein Recht des Opferfleischgenusses zu verzichten. Das Ziel der apostolischen Gemeindearbeit muß sein, die Liebe unter den Brüdern zu erhalten. Deshalb soll der Gemeindeleiter Sorge tragen, daß nicht durch Irrlehren die Liebe der Glaubensbrüder untereinander verletzt werde. So ist auch hier die Liebe das erleuchtende Moment für das Gewissen.

11. Schließt sich der Befund des Syneidesisbegriffs der Pastoralbriefe mit dem des Römerbriefes und der Korintherbriefe zusammen oder nicht? Was die Normierung des Gewissens durch den geoffenbarten Willen Gottes, seine sittlich-religiöse Bestimmtheit sowie sein höchstes Bildungsmittel und -ziel, die Liebe, betrifft, ist ein Unterschied der Auffassung nicht gegeben. Aber während in den Korintherbriefen und im Römerbrief die lebendige Tätigkeit des urteilenden und zeugnisgebenden Gewissens im Vordergrund steht, tritt in den Pastoralbriefen mehr die durch den Glauben bestimmte Zuständlichkeit des Gewissens hervor. Auch von einem Zeugnis des Gewissens „in heiligem Geiste“ ist in den Pastoralbriefen nicht die Rede. In den Korintherbriefen und im Römerbriefe ist die Bezogenheit des Gewissens auf das Ethische größer und inniger, in den Pastoralbriefen aber auf das rein Religiöse, das Glaubensgut. In diesem Punkte liegt die wesentliche Weiterentwicklung des Syneidesisbegriffs in den Pastoralbriefen. Das Gewissen ist zur Hüterin des Glaubens geworden. Pistis und reines, gutes

Gewissen erscheinen als identisch. Eine Brücke zu dieser Entwicklung bot Röm 14, 23. Hier steht Pistis im Sinne von innerer Überzeugung oder Gewissen, aber sie ist rein ethisch gefärbt und entbehrt der religiösen Bestimmtheit im Sinne der christlichen Wahrheitserkenntnis. Aber in den Pastoralbriefen ist Pistis nicht der Ausdruck der persönlichen Überzeugung, sondern sie bezeichnet den unversehrten Inhalt der christlichen Lehre. Damit hat sie die Stelle eingenommen, welche in den Hauptbriefen des Paulus der Gnosis zukommt.

6. Die Stellung des Gewissens innerhalb der Theologie des Apostels Paulus.

Dem Apostel Paulus steht die fundamentale Bedeutung des Gewissens für den Heilsbesitz fest. Sünde gegen eigenes und fremdes Gewissen ist Sünde an Christus (1 Kor 8, 12). Da die Ethik des Paulus nur die Anwendung seiner dogmatischen Lehre ist, müssen wir den dogmatischen Hauptgedanken seiner Theologie betrachten, der für seine sittlichen Forderungen von grundlegender Bedeutung ist. Das ist aber die Lehre von der unio mystica oder der geheimnisvollen Vereinigung des Erlösten mit Gott oder Christus. Die klassische Stelle hierfür bringt Röm 8, 1—11.

Was Paulus an vielen anderen Stellen vom „Geiste“ oder von „Christus“ oder vom „Geiste des Christus“ sagt, hier fließen alle Ausdrucksweisen abwechselnd ineinander. Es ist das göttliche Pneuma schlechthin, von dem hier die Rede ist und welches das in den Gläubigen beginnende, neue, übernatürliche Leben bezeichnet. Der „Geist des Lebens“ ist ihnen durch die Übernahme des Christentums zuteil geworden. Sie leben und wandeln daher im Geiste (Gal 5, 25), werden getrieben vom Geiste (Röm 8, 14), dienen Gott im Geiste (Röm 7, 6), sind Tempel des Geistes (1 Kor 6, 19). Der heilige Geist ist des Christen Merkmal und Kennzeichen (Röm 8, 9). Darum ist das Christentum überhaupt Geist, während das Judentum Buchstabe ist (Röm 2, 28; 7, 6; 2 Kor 3, 6 f.). Der Geist ist deshalb wesentlich Leben, weil er der Geist des lebendigen Gottes ist (2 Kor 3, 17). Der Geist ist eine quellende Triebkraft im Christen, bestimmt ihn, erneuert ihn und macht ihn fortschreitend reich an Hoffnung in heiligem Geiste (Röm 15, 13). Das Höchste, das Paulus von ihm sagen kann, ist dies, daß er die im Herzen des Christen ausgegossene Liebe Gottes ist (Röm 5, 5).

„Im Geiste“ sein oder „in Christus“ sein ist für Paulus ein und dasselbe. „Die wir in ihm (Christus) schwach sind, werden mit ihm leben aus Gottes Kraft“ (2 Kor 13, 4). Der religiöse Zustand des pneumatischen Seins will als Kraft der sittlichen Erneuerung wirksam sein. Es gibt wohl Werke des Fleisches, aber nicht Werke des Geistes. Der Grund liegt darin, daß das, worin das Fleisch sündigt, außerhalb des Wesens des Menschen liegt; was der Geist aber wirkt, ist in das wesenhafte Innere des Menschen verlegt. Das Pneuma der Christen, die „im Geiste“ wie in einer neuen Sphäre „stehen“ (Phil 1, 27), hat sie innerlich umgebildet und läßt sie Früchte bringen, wie ein fruchtbarer Baum es tut. „Die

Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltbarkeit“ (Gal 5, 22). Wo der Geist herrscht, da ist Freiheit (2 Kor 3, 17), Friede und Freude in die Herzen ausgegossen (Röm 14, 17). Das Einswerden von göttlichem Pneuma mit dem Menscheng Geist ist die Forderung, die in Röm 8, 14 liegt: „Die vom Geiste Gottes getrieben werden, sind Söhne Gottes.“ Die Gotteskindschaft wird auch vom Pneuma dem inwendigen Menschen bestätigt (Röm 8, 16). Die volle Erkenntnis des Gotteswillens gelingt nur auf Grund pneumatischer Einsicht (Kol 1, 9).

Damit sind wir zu dem Punkte in der Ethik des Apostels Paulus gekommen, wo das Gewissen die entscheidende Rolle spielt. Das göttliche Pneuma und das sittliche Bewußtsein des Christen bilden in ihrer inneren, gegenseitigen Zusammensetzung, in ihrer vollendeten Durchdringung das christliche Gewissen. Wo deshalb, wie Röm 9, 1, das Gewissen des Paulus als Zeuge zur Bestätigung der Wahrheit auftritt, da ergeht dieses Gewissenszeugnis in heiligem Geiste. Das persönliche Urteil des Paulus deckt sich in ihm mit dem Zeugnis, das aus dem heiligen Pneuma kommt, und schließt sich mit ihm zu vollster Einheit zusammen. Es ist dies für Paulus die höchste, subjektive Form des Gewissensurteils. Persönlich ist er sich der objektiven Richtigkeit seines Urteils deshalb bewußt, weil das Gewissenszeugnis in heiligem Pneuma ergeht, also aus der Wahrheit Gottes selbst stammt.

An allem Handeln des Paulus, das in seinem Gewissen sich widerspiegelt, ist wie sein Gewissen auch sein heiliges Pneuma beteiligt. Er dient Gott „im Pneuma“ am Evangelium seines Sohnes (Röm 1, 9), er dient ihm „in reinem Gewissen“ (2 Tim 1, 3). Ein Dienen am Evangelium ist für Paulus undenkbar, wenn man dazu nicht die göttlich-pneumatische Ausrüstung erhalten hat. Das Dienen „im Geiste“ weist auf das innere Lebensprinzip hin, kraft dessen ein gottgefälliges, fruchtreiches Dienen erst erfolgen kann. Das Dienen „in reinem Gewissen“ dagegen beleuchtet die Beschaffenheit des Dienens, das die Eigenschaft der Gottwohlgefälligkeit bisher erwiesen hat und dem inneren Bewußtsein des Apostels bezeugt. Somit verhalten sich beide Termini zueinander wie Grund und Folge. Für das reine Gewissen war das heilige Pneuma das vorauszusetzende, grundlegende, belebende Moment. Das innere Bewußtsein des Apostels ist durch sein Pneuma bestimmt und dadurch erst zu einem christlichen Gewissen geworden. Die gleiche Beziehung zwischen Gewissen und Pneuma liegt 2 Kor 1, 12 vor. Das Gewissen bezeugt dem Apostel, daß er in Gottes Gnade (nicht „in fleischlicher Weisheit“) auf Erden gelebt hat. Diese gnadenhafte Stärkung erwies sich in der Heiligkeit und Lauterkeit seines Wandels vor Gott. Gottes Gnade ist hier, wie sonst das Pneuma, die grundlegende Kraft in Paulus, ohne die ihm jene heilige Art des irdischen Wandels nicht möglich gewesen wäre. Sein inneres Bewußtsein, sein Gewissen, ist von der Erfahrung dieser pneumatischen Stärkung durchdrungen. Sein Gewissenszeugnis selbst ergeht in der Kraft des Geistes Gottes. Das Pneuma also schafft die Grundlage für die Form

des christlichen Gewissens wie für seine Betätigung: es ist sein Seins- und Tätigkeitsprinzip. Für die Kolosser erlebt Paulus ein „geistgewirktes“ Verständnis für die Erkenntnis des Gotteswillens (Kol 1, 9 f.). Das Pneuma soll das innere Fassungs- und Erkenntnisvermögen der Kolosser durchdringen. Auch hier ist Pneuma wieder der schöpferische Quellpunkt, Grundlage, Bedingung und belebendes Moment jener Erkenntnis und Gesinnung, wie sie Gottes Geist allein schafft und fordert.

Pneuma wird (Röm 8, 2) Geist des Lebens genannt. Dieses Leben bedeutet sittliche Freiheit von der Sünde und vom Tode. Die nach dem Geiste geartet sind, streben eben darnach, was des Geistes ist (Röm 8, 5). Sie sind eine „neue Schöpfung“ (2 Kor 5, 17 u. a.), Träger des christlichen Heilsstandes. Dieser religiösen Ausrüstung muß die sittliche Leistung entsprechen. Dem Christen gilt: „Werde, was du bist!“ Nicht alle sind auf gleicher Stufe der Leistung. Es gibt noch „Unmündige in Christus, die statt des Brotes noch der Milch bedürfen“ (1 Kor 3, 1 f.). Ihr Gewissen macht von der Gottesgabe noch zu wenig Gebrauch. Wären sie dem Gewissen nach pneumatisch, dann stände ihnen auch ein vollgültiges, umfassendes Urteil in sittlichen Dingen zu (1 Kor 2, 15).

Es erhellt hieraus, wie energisch religiöse Weihe durch das Pneuma und sittliches Gewissensurteil sich vereinigen, bestimmen und aufeinanderwirken sollen. Dadurch erst kommt christliche Überzeugung im sittlichen Denken, Wollen, Handeln zustande. Das Höchste im Christentum, die Liebe, kommt erst in der Gemeinschaft der Brüder zur Entfaltung und Ausreife. In der Erfüllung der Liebespflicht besteht das christliche Gewissen erst seine Probe. In der Liebe beweist der Glaube seine in Bewegung gesetzte, lebendige Kraft, zeigt das Pneuma seine Wirksamkeit im Gewissen (Gal 5, 6). Sie muß deshalb sich notwendig betätigen, weil ohne die Liebe das christliche Gewissen nichts gilt (1 Kor 13, 1). Pneuma, christliches Gewissen und Liebe sind unter ethischem Gesichtspunkte korrelierte Begriffe; eins ist ohne das andere undenkbar. Damit aber ist das Gewissen in den Mittelpunkt der paulinischen Theologie selbst gerückt. Ohne Pneuma kein Christ, ohne Gewissen kein Christ, ohne Liebe kein Christ. 1 Kor 13, 1—13 „das Hohelied der Liebe“ ist nicht weniger auch der apostolische Hymnus auf das pneumatische Christengewissen.

Kirchliches und staatliches Eherecht.

Ein Vortrag¹

von Univ.-Prof. Dr. Koeniger in Bonn.

I.

Es gilt hier in allgemeinen Umrissen das aus dem kirchlichen Eherecht herauszuheben, was im Unterschied zum staatlichen Eherecht besonders hervorgehoben werden muß. Dabei ist für das Verständnis beider und für die richtige Einstellung zur kirchlichen Ehe unbedingt nötig, zuvörderst das Grundsätzliche zu behandeln.

Die ersten und festesten Grundsätze des katholischen Eherechts sind verankert im Dogma. Das Konzil von Trient erklärte es 1563 in seiner 24. Sitzung gegenüber den Reformatoren als Glaubenssatz, daß die Ehe ein wahres und eigentliches Sakrament des Neuen Testaments sei, eingesetzt von Jesus Christus, nicht erfunden von Menschen. Es erklärt weiterhin, daß dieses Sakrament im allgemeinen die heiligmachende Gnade und dazu noch besondere Standesgnaden für die christlichen Eheleute bewirke. Jeden, der dies nicht annimmt, läßt das Konzil aus der Kirche ausgeschlossen sein². Im Syllabus von 1864 hat sodann Papst Pius IX. den Satz verworfen, es könne durchaus nicht zugegeben werden, daß Christus die Ehe zur Würde eines Sakraments erhob³, und das Dekret *Lamentabili* Pius' X. von 1907 widerspricht dem Satze der Modernisten, es hätte die Ehe nicht eher unter die Sakramente eingereiht werden können, als bis die vollständige theologische Entwicklung der Gnaden- und Sakramentenlehre vorausgegangen sei (d. h. seit etwa dem 12. Jahrhundert)⁴.

Wenn aber das Sakrament der Ehe durch die katholische Glaubenslehre als von Christus eingesetzt bezeichnet wird, so ist damit keineswegs gesagt, daß die Ehe als solche nicht schon vorher, ohne Sakrament zu sein, bestanden hätte. Sie bedeutet in der Tat für sich keine Neuerung. Seit von des Schöpfers Mund

¹ Gehalten auf der Tagung „Religion und Recht“ des Kath. Akademikerverbandes am 9. Dezember 1927 zu Bonn. — Die Anmerkungen sind auf den neuesten Stand der Dinge eingestellt.

² Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet, merito inter novae legis sacramenta annumerandum sancti Patres nostri, concilia et universalis ecclesiae traditio semper docuerunt, adversus quam impii homines huius saeculi insanientes non solum perperam de hoc venerabili sacramento senserunt, sed de more suo praetextu evangelii libertatem carnis introducentes multa ab ecclesiae catholicae sensu et ab apostolorum temporibus probata consuetudine aliena scripto et verbo asseruerunt (cap. un. C. Trid. sess. 24). — Si quis dixerit matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum neque gratiam conferre: anathema sit (can. 1, C. Trid. sess. 24).

³ These 65: Nulla ratione ferri potest Christum evexisse matrimonium ad dignitatem sacramenti.

⁴ Satz 51: Matrimonium non potuit evadere sacramentum novae legis nisi serius in ecclesia; siquidem ut matrimonium pro sacramento haberetur necesse erat, ut praecederet plena doctrinae de gratia et sacramentis theologica explicatio.

das allgemeine Werde floß, seit nach dem biblischen Schöpfungsbericht der Mensch erschaffen ward und der Fortpflanzungsbefehl des „Wachset und mehret euch“ an ihn erging⁵, seitdem besteht die Ehe. Ihre naturgemäßen Kennzeichen sind von Anfang an Einpaarigkeit und Unauflöslichkeit, nicht nur in dem Sinne, als ob beides durch das erste Menschenpaar als solches bloß symbolisiert gewesen wäre, sondern auch insofern, als in dem Menschen von Anfang an der Drang zur Einheit, zur Überwindung eines in der Welt bestehenden Zwiespalts liegt. „Dieser Zwiespalt in uns“, sagt treffend der vor kurzem verstorbene K. Neundörfer⁶, „beherrscht auch die Welt um uns und tritt hier am schärfsten in dem Gegensatz der Geschlechter in die Erscheinung.“ „Der erste und eine Mensch war gleichsam der Schlußstein der sichtbaren Schöpfung, die Brücke zwischen Natur- und Geisteswelt.“ „Die in dem einen Menschen liegenden Möglichkeiten sollten in der Zweiheit der Geschlechter und in der Vielheit der Individuen ihre besonderen Verkörperungen erfahren. Aber dabei sollte die ursprüngliche Einheit doch im Grunde gewahrt bleiben.“

Die eheliche Verbindung mit dem Hauptzweck der Fortpflanzung der Menschheit sollte „eine so innige, alle anderen, selbst die heiligsten und tiefgewurzeltesten Gefühle zurückdrängende sein, daß die beiden Gatten gleichsam ineinander aufgehen, um zu einer höheren Einheit zu verschmelzen, einer Verbindung, wie sie eben nur zwischen zwei Personen (verschiedenen Geschlechts) und nur unauflöslich gedacht werden kann“⁷. „Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Gattin anhängen und es werden zwei sein in einem Fleisch“, sagt in lapidaren Sätzen die Heilige Schrift⁸. Das ist die vom Schöpfergott eingesetzte Naturehe mit ihren grundlegenden Eigenschaften der Einpaarigkeit und Unauflöslichkeit⁹. Sie hat Papst Leo XIII. in seiner berühmten Enzyklika *Arcanum* über die Ehe (1880) in scharfumrissenen Worten aufs klarste gekennzeichnet, während Pius IX. im Syllabus von 1864 jenen Satz verurteilte, der besagt, nach dem Naturrecht gebe es keine Unauflöslichkeit der Ehe¹⁰.

II.

Indes hat die Ehe ihre ursprüngliche, von Gott gewollte Einheit und Reinheit im Verlauf der Jahrhunderte nicht völlig bewahrt. Sogar beim Gottesvolke kam es häufig genug, und nicht unter den Schlechtesten, zu Vielweiberei und Scheidung¹¹. Doch wäre es durchaus abwegig, würde man aus derlei Unregel-

⁵ Gn 1, 28.

⁶ *Ehemoral und Eherecht* (kath. Ehevorträge), Köln², 1927, 6 f.

⁷ J. Schnitzer, *Katholisches Eherecht*, Freiburg 1898, 2, in der 2. Aufl. von A. Knecht, *Handbuch des kath. Eherechts*, Freiburg 1928, 34.

⁸ Gn 2, 24.

⁹ Daß Polygamie widernatürlich sei, soll und kann damit nicht gesagt sein, schon um der Verhältnisse im Alten Testament willen nicht. Anders die Polyandrie (*Knecht* 50³).

¹⁰ These 67.

¹¹ Man vgl. Dt 17, 17; 21, 15; 24, 1 ff.

mäßigkeiten eine positive Regel ableiten. Auch erweist es sich als bloße Konstruktion, wenn man annimmt, daß schrankenlose Geschlechtsgemeinschaft, die sogenannte Gemeinschaftsehe, das Ursprüngliche, die Einehe lediglich das Endergebnis der Kulturentwicklung darstelle, wie dies seitens darwinistischer oder sozialistischer Theoretiker mit mehr oder weniger Geschicklichkeit behauptet wurde und behauptet wird¹². Frauenraub und Matriarchat, Männerkindbett und ius primae noctis werden uns vergeblich als Beweise für die Entwicklung der ursprünglichen Vielehe zur späteren Einehe vor Augen gehalten. Nicht freilich als ob sich nicht auch für die Polygamie und Ehescheidung Gründe namhaft machen ließen. Man denke da etwa an Unfruchtbarkeit der einen Frau, an deren Menstruations- und Schwangerschaftszeiten, an unheilbare Krankheiten oder an geistige Zerrüttung. Allein alle diese Gründe schließen nur ein Zugeständnis an menschliche Schwäche und fleischliche Nachgiebigkeit, an Mangel von Entsagungssinn und Opferwillen ein. Je mehr das Gefühl für Einheit aus dem innersten Born der Seele quillt, um so mehr nimmt die eheliche Verbindung teil an der gottähnlichen Natur der Seele selbst, an der Schrankenlosigkeit und dem Ewigkeitscharakter des höheren Ichs. Auch bei der Vielehe früherer oder heutiger Zeiten drängt sich doch immer wieder wie unabweisbar der Gedanke oder vielmehr die Tatsache der unauflöslichen Einehe hervor, und wenn schon die Griechen von Homer bis auf Hierokles der Überzeugung lebten, daß die Ehen im Himmel geschlossen werden, so ist das ein sprechendes Zeichen, daß auch das heidnische Empfinden ein von allen Menschen zu beobachtendes Eheideal kannte¹³.

Dieses ursprüngliche, nie ganz verblaßte Eheideal auch der bloßen Naturehe ist nun im Neuen Testament durch den göttlichen Stifter der christlichen Religion wiederhergestellt und nachdrücklichst zum unverbrüchlichen Gesetz erhoben worden¹⁴. Christus hat den monogamen Charakter der Ehe deutlich unterstrichen, da er die Worte der Genesis von den zwei in einem Fleisch wiederholte und bekräftigend beifügte: „Also sind nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch¹⁵.“ Und dementsprechend lautet auch die Lehre der Apostel und der Kirche¹⁶. Zugleich hat Christus die Unauflöslichkeit der ehelichen Ver-

¹² Das Nähere hierüber s. etwa bei *M. Leitner*, Lehrbuch des kath. Ehrechts, Paderborn³ 1920, 26 ff., oder bei *Knecht*, Handbuch, 2, Anm.

¹³ Vgl. hierüber näher bei *Schnitzer-Knecht* 45 ff.

¹⁴ Vgl. für das Folgende, außer den Dogmatik- und Ehrechtsbüchern, insbesondere: *A. Ott*, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung (Neutest. Abh. III, 1—3), Münster 1911; *J. Fischer*, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament (Bibl. Zeitfr. IX, 3. 4), Münster 1919; *P. Tischleder*, Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus, Münster 1923; *H. Preisker*, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten, Berlin 1927; *K. Müller*, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche, Tübingen 1927.

¹⁵ Mt 19, 6; Mc 10, 8.

¹⁶ So 1 Kor 7, 2: *Διὰ δὲ τῆς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχεται καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχεται*. — cap. un. C. Trid. s. 24; ebenda can. 2. — Leo XIII. in der Enzyklika Arcanum 1880 u. a. Stellen.

bindung aufs neue betont mit dem unmißverständlichen Satze: „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen¹⁷.“ Der Heiland weist auch darauf hin, daß die Ehe in dieser ihrer wesentlichen Eigenschaft der Untrennbarkeit durch die Sünde getrübt worden sei. Der Frau den Scheidebrief zu geben hätte Moses nur um der Juden Herzenshärte willen erlaubt¹⁸; von Anfang an aber sei es nicht so gewesen. Und dann normiert er noch einmal mittelbar die Unauflöslichkeit mit den Worten: „Wer immer sein Weib entläßt und eine andere heiratet, der bricht die Ehe; und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe.“ So lautet uneingeschränkt das Heilandswort bei Markus und Lukas¹⁹.

Bei Matthäus allerdings steht ein vielumstrittener Zusatz: „Wer sein Weib entläßt, es sei denn um des Ehebruchs willen, bricht die Ehe“ usw.²⁰. Die meisten Protestanten und die schismatischen Griechen glauben diese Stelle so deuten zu dürfen, daß der Herr selbst eine volle Eheauflösung mit dem Rechte der Wiederverheiratung im Falle des Ehebruchs gestattet habe; allein der zweite Satz, daß auch der als Ehebrecher zu betrachten sei, der eine so Entlassene heirate, läßt ja deutlich erkennen, daß der Ehebruch das eheliche Band nicht gelöst hat, daß also in diesem Falle nur eine Trennung von Tisch und Bett, wie man später technisch sagte, erlaubt sei²¹. So hat auch der hl. Paulus die Sache verstanden, wenn er unter ausdrücklicher Berufung auf Christus mahnt: „Denen aber, die durch die Ehe verbunden sind, gebiete nicht ich, sondern der Herr, daß das Weib sich nicht vom Manne scheide. Wenn sie aber geschieden ist, bleibe sie ehelos oder versöhne sich mit ihrem Manne. Auch der Mann entlasse sein Weib nicht²².“ In stetem Kampfe mit anders gearteten Gesetzen oder Gewohnheiten der Völker und selbst mit Eigenmächtigkeiten der Großen dieser Erde hat seitdem die Kirche dieses Grundprinzip der Ehe festgehalten und verteidigt und schließlich das Anathem gegen jeden geschleudert, der an dem gottgesetzten Fundamente der Unauflöslichkeit rüttelte²³.

Eine Ausnahme kann es für Naturehen, d. h. solche unter Ungetauften, nur geben um des höheren Gutes des Glaubens willen; hiervon wird noch unten

¹⁷ Mt 19, 6; Mc 10, 9.

¹⁸ Dt 24, 1 ff.

¹⁹ Mk 10, 11 f.; Lk 16, 18.

²⁰ Mt 5, 32: πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ πικρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχεύειν, καὶ ὅς ἐάν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται. — Mt 19, 9: ὁς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμῶν μοιχᾶται.

²¹ Über die verschiedenen Deutungsversuche s. insbesondere das Anm. 10 zitierte Buch von Ott, dann die Dogmatikbücher, z. B. *Fr. Diekamp*, Kath. Dogmatik ^{3–5}, III (1922), 358 f.; *B. Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik ⁷, II (1929), 454 f.

²² 1 Kor 7, 10.

²³ can. 5 C. Trid. sess. 24: Si quis dixerit propter haeresim aut molestam cohabitationem aut affectatam absentiam a coniuge dissolvi posse matrimonii vinculum: anathema sit. — Ebenso can. 7 l. c. (gegenüber den Griechen wegen Eheauflösung infolge Ehebruchs). — Dazu Syllabus 1864, Th. 67.

ausführlich die Rede sein, wenn vom sogenannten Privilegium Paulinum zu handeln ist. Für Christenehen — und als solche zählen hier auch die Ehen zwischen Getauften und Ungetauften — gibt es indes, wenn sie einmal rechtlich geschlossen und zugleich fleischlich vollzogen sind, keine Ausnahme; sie trennt nur der höhere Machtspruch Gottes, der den einen Ehe teil aus dem Leben abberuft, wie das schon klar und deutlich der heilige Apostel Paulus ausdrückt²⁴. Solange aber eine Christenehe zwar geschlossen, nicht jedoch vollzogen ist, also erst als rechtliche Bindung vorhanden ist, kann noch an Stelle des auf beiden Seiten bestehenden Rechtes der Ehegatten das Recht eines höheren Dritten treten, wodurch das eheliche Band gelöst wird. Dies ist der Fall beim feierlichen (ewigen) Ordensgelübde, sofern sich durch ein solches der eine Ehe teil nach dem bloß rechtlichen Eheabschluß bindet; es ist auch der Fall dann, wenn der Stellvertreter Christi auf Erden, der Papst, gleichsam wie in Gottes Namen durch Dispense aus gerechter Ursache das rechtliche Band für nicht mehr bestehend erklärt²⁵.

Die höheren Forderungen, wie sie mit dem wesentlichen Grundsatz der Einpaarigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe gegeben waren, sind nur verständlich wegen der höheren Gnaden, die der Wiederhersteller der Menschennatur und der Vollender des Mosaischen Gesetzes seinen Getreuen lieb und leiht. Begreiflich, daß gerade auf dem Gebiete des Geschlechtslebens die Sündenfolgen sich besonders unheilvoll auswirkten, da hier der so starke Trieb zur Fortpflanzung zur verkehrten Befriedigung dieses Triebes allzu häufig Anlaß wurde. „Wo aber die Sünde sich häufte“, sagt der Völkerapostel, „war überreich auch die Gnade durch Jesus Christus²⁶.“ So schuf denn der Stifter der Kirche das Laiensakrament der Ehe, entsprechend dem Weihesakrament des Ordo, auf daß durch jenes geheiligt werde jegliches Glied seines mystischen Leibes wie durch dieses alle die, welche dem besonderen Dienste Gottes und der Ausspendung der heiligen Geheimnisse sich zu widmen berufen sind. Das meint der hl. Paulus mit seinen berühmten Worten im Epheserbrief: „Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und seinem Bein. Darum wird der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und die zwei werden ein Fleisch werden. Dieses Geheimnis ist groß; ich sage das aber in bezug auf Christus und die Kirche²⁷.“ Da die Verbindung des Herrn mit seiner Kirche wesentlich in dessen gnadenspendender Hingabe an seine mystische Braut besteht, kann dieser Vergleich nur den Sinn haben, daß auch die eheliche Hingabe

²⁴ Γυνή δέδεταί ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνὴρ, ἐλεῖ-
θέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ (1. Kor 7, 39).

²⁵ Vgl. can. 6 C. Trid. s. 24 und Cod. i. c., c. 1119: Matrimonium non consummatum inter baptizatos vel inter partem baptizatam et partem non baptizatam dissolvitur tum ipso iure per solemnem professionem religiosam tum per dispensationem a Sede Apostolica ex iusta causa concessam, utraque parte rogante vel alterutra, etsi altera sit invita.

²⁶ Röm 5, 21.

²⁷ Eph 5, 31.

die Gnadenwirkung in sich begreift. Nicht die Ehe an sich ist das Geheimnis, sondern das Gnadenvolle der christlichen Ehe. Daraus folgt, wie auch das Trienter Konzil schließt, die Sakramentalität der Ehe für den Christenmenschen, und kurz drückt sich dementsprechend ebenso, vom Rechtsstandpunkt besehen, das neue kirchliche Gesetzbuch, der *Codex iuris canonici*, aus²⁸. Dieser Sakramentscharakter gilt von den Ehen, die „im Herrn“ geschlossen werden, wie Paulus sagt, und die nach desselben Apostels Wort nur durch den Tod gelöst werden können, im Falle der Trennung aber eine Wiederverheiratung unmöglich machen²⁹.

Vergleicht man die Naturehe mit der christlichen Ehe, so erhellt gemäß dem bisher Dargelegten, daß die Naturehe als Ehe in allem Wesentlichen mit der christlichen Ehe, d. h. dem Ehesakramente, sich deckt, ausgenommen in der durch den Christenstand bedingten Sakramentalität. Und andererseits: Die christliche Ehe mit ihrer Einheit und Unauflöslichkeit beruht sowohl auf dem Naturrecht wie auf dem positiv göttlichen Recht³⁰. Damit ist für den Katholiken ein unverrückbares, felsenfestes Fundament gegeben.

III.

Jeder Ehe, auch der bloßen Naturehe, liegt absolut notwendig die entsprechende Übereinkunft derer zugrunde, die sie zu schließen beabsichtigen³¹. Man nennt diese Übereinkunft den Ehevertrag, den in ihm steckenden ehelichen Willen den Konsens. Daß es ohne diesen Vertrag oder Konsens eine Ehe nicht geben könne, liegt ebenso in der Natur der Sache wie daß er gegenseitig sei; sonst spräche man bei geschlechtlich Zusammenlebenden von Konkubinat. Wenn nun zwei Getaufte, also insbesondere Katholiken, die Ehe eingehen, dann ist der gültige Ehevertrag zugleich das Ehesakrament hinsichtlich des Zustandekommens sowohl wie hinsichtlich des Bestandes. Denn die Kontrahenten sind Mitglieder der Gottesgemeinschaft des Christentums durch die Taufe; wollen sie die Ehe, dann schließen sie dieselbe nur als Sakrament. Und es gibt eben in der einen Kirche Christi nicht zweierlei Ehen, eine rein natürliche und eine sakramentale Ehe. Es ist auch nicht so, daß der Ehevertrag als solcher von dem Sakrament der Ehe als solchem getrennt werden könnte oder daß der

²⁸ cap. un. C. Trid. s. 24: Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret coniugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit, quod Paulus apostolus innuit dicens: Viri, diligite etc. — Demgemäß dann can. 1 ebenda. — Cod. i. c., c. 1012 § 1: Christus dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos.

²⁹ S. Anm. 24.

³⁰ Cod. i. c., c. 1013 § 2: *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.*

³¹ Cod. i. c., c. 1081 § 1: *Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus; qui nulla humana potestate suppleri valet.*

erste das principale, das Sakrament das accessorium darstelle, so daß zum Vertrag als Hauptsache noch etwas als Nebensache oder Folge hinzukommen müsse, um ihn zum Sakrament zu machen. Zwischen Ehevertrag und Ehesakrament besteht kein realer, sondern nur ein virtueller Unterschied. Wiederholt ist kirchlicherseits die so oder anders gemeinte Lehre von einer Trennung des Ehevertrags und Ehesakraments, wie sie zuerst von dem berühmten spanischen Theologen, dem Dominikaner Melchior Canus († 1560), in anderer Form und nachhaltig von dem abgefallenen Erzbischof Marcantonio de Dominis von Spalato (Dalmatien; † 1624) und ihm folgend von dem Gallikanismus (Regalisten) und Josephinismus vertreten wurde, verworfen worden, so insbesondere durch den Syllabus von 1864³². Das neue kirchliche Gesetzbuch stellt als Norm auf, unter Getauften könne es einen gültigen Ehevertrag nicht geben, er sei denn zugleich Sakrament³³.

Wie sachlich für Getaufte kein Unterschied besteht zwischen dem geschlossenen Ehevertrag und dem Ehesakrament, so gibt es auch zeitlich keinen Augenblick, in dem beide nicht zusammenfielen. Daran hindert auch nichts eine etwaige Unkenntnis, weder der Einpaarigkeit noch Unauflöslichkeit noch auch insbesondere des sakramentalen Charakters der Ehe oder ein einfacher Irrtum hinsichtlich dieser wesentlichen Eigenschaften, nichts Irr- oder Unglaube der Brautleute, nichts deren etwaige einfache Absicht, wohl die Ehe schließen, aber nicht das Sakrament empfangen zu wollen, selbst wenn all das Anlaß zur Heirat gewesen wäre³⁴. Es bedarf im Gegensatz zu anderen Sakramenten gar nicht einmal der besonderen Empfangsabsicht für dieses Sakrament, weil, wenn Christen eine Ehe schließen wollen, es eben nur eine sakramentale Ehe sein kann. Nur wenn der eine Teil oder beide Teile durch einen positiven Willensakt, letzterenfalls insbesondere geradezu kontraktlich, d. h. durch ausdrückliche Bedingung, das Sakrament als solches ausschließen würden, hieße das praktisch die Ehe überhaupt nicht wollen, und dann könnte von einem gültigen Eheabschluß keine Rede sein³⁵. Selbstverständlich ist auch, das bringt der Sakramentscharakter mit sich, daß der moralische Unwürdigkeitszustand der Brautleute den Empfang des Ehesakraments nicht hindert, da es wie alle übrigen Sakramente ex

³² These 66: *Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile.* — These 73: *Falsum est contractum matrimonii inter christianos semper esse sacramentum.* — Auch Leo XIII. in der Ehe-Enzyklika *Arcanum* 1880.

³³ C. 1012 § 2: *Inter baptizatos nequit matrimonialis contractus consistere quin sit eo ipso sacramentum.*

³⁴ Cod. i. c., c. 1084: *Simplex error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem aut sacramentalem dignitatem, etsi det causam contractui, non vitiat consensum matrimoniale.*

³⁵ Syllabus 1864, These 73: *Falsum est nullum esse contractum, si sacramentum excludatur.* — Cod. i. can., c. 1086, § 2. — Vgl. des näheren die Ehrechtsbücher, so *J. Linneborn*, Grundriß des Ehrechts, Paderborn², 3, 1922, 284 f., 298 f.; *M. Leitner*, Lehrbuch des kath. Ehrechts, Paderborn³, 1920, 88 f.; *Fr. X. Wernz*, *Jus canonicum*, ed. P. Vidal⁴, V (Rom 1925), 542 ff.; *Knecht*, Handbuch, 1928, 80 f.

opere operato wirkt. Nur der übernatürlichen Gnaden als Folgen des Sakramentsempfangs würden sie nicht zuteil; jene lebten aber sofort auf, sobald der Würdigkeitszustand hergestellt ist.

Das Gesagte gilt, wie schon angedeutet, nicht bloß von Katholiken, sondern ebenmäßig auch von gültig getauften Protestanten. Auch sie können also nach katholischer Lehranschauung eine gültige, sakramentale Ehe schließen, da sowohl die katholische wie die andersgläubige Ehe eine christliche Ehe ist. Ob sie subjektiv dann auch der Gnaden des Ehesakraments teilhaftig würden, ist eine Moral-, nicht eine Rechtsfrage, d. h., es kommt auf ihren subjektiven Seelenzustand an. So unterstehen denn grundsätzlich alle Getauften den gleichen Gesetzen über die Ehe, eben denen der katholischen Kirche, soweit nicht in denselben Ausnahmen für sie gemacht sind. Der Grund liegt in dem unauslöschlichen Merkmal, das durch die Taufe dem Täufling eingeprägt wird und das alle je einmal gültig Getauften teils als vollberechtigte, teils als mindestens verpflichtete Mitglieder, dem Dogma entsprechend, der Kirche Christi einverleibt³⁶.

Die Kehrseite dieses Standpunktes ist, daß die gültigen, vollzogenen oder nichtvollzogenen Ehen Ungetaufter (selbstverständlich auch der nachweislich ungültig Getauften) lediglich Naturehen darstellen, die als solche von der katholischen Kirche durchaus anerkannt sind, aber solange für sie nicht näher in Betracht kommen, als die betreffenden Eheleute sich nicht taufen lassen oder ihre Ehe nicht kirchlich-jurisdiktioneller Würdigung unterstellt wird. Geschähe ersteres seitens beider Teile, würde im Augenblick des Taufempfangs ihre Naturehe zwangsläufig zur sakramentalen Ehe, ohne irgendeine Konsenserneuerung, ohne Dispens, ohne priesterliche Trauung, wenn nur ihre Naturehe zuvor schon gültig war, also kein naturrechtliches Hindernis, wie z. B. Mangel am richtigen Konsens, der Gültigkeit entgegenstand³⁷.

³⁶ Vgl. näher bei A. M. Koeniger, Kirchenrecht, Freiburg 1926, 113 und 480.

³⁷ Man ist sich über die Beantwortung der Frage, ob bei der Taufe nichtchristlicher Eheleute deren Ehe von selbst zum Sakrament wird, nicht vollkommen einig. Die einen sagen, die Ehe Ungetaufter kann durch die Taufe niemals Sakrament werden, weil dies nicht nachträglich geschehen kann, vielmehr das Sakrament der Ehe Getaufter bei Abgabe des Konsenses zustande komme, wie denn auch Cod. i. can., c. 1012, § 1, besage, von Christus sei zur Würde des Sakraments erhoben worden der eheliche Kontrakt zwischen Getauften (Mehrzahl). (So z. B. P. Gasparri, Matrimonium³, 1904, n. 35; Diekamp, Dogmatik III, 345: „wahrscheinlich nicht.“) Allein es darf nicht übersehen werden, daß ja der Konsens virtuell andauert und in seiner Kraft wirksam wird beim Taufempfang, daß die Eheleute selbst die Spender des Sakraments sind (s. später), und daß auch die Kirche jede Ehe unter Christen als Sakrament erklärte. — Andere meinen, es müßte, sollte eine Ungetauftenehe durch den Taufempfang zum Sakrament werden, der Konsens erneuert werden; dann müßte ja die Naturehe durch die Taufe getrennt werden, was schon Innozenz III. 1212 (c. 8 X 4, 19) abwies mit dem Satze: per sacramentum baptismi non solvuntur coniugia, sed crimina dimittuntur; auch ist praktisch kirchlicherseits die Konsenserneuerung für jene Fälle nie gefordert worden.

Anders stehen die Dinge, wenn von zwei ungetauften Eheleuten nur ein Teil sich taufen läßt. Zunächst tritt hier das Privilegium Paulinum in Kraft. Gemäß des Apostels Wort (1 Kor 7, 12—15)³⁸ kommt nämlich dem zum Christentum übergetretenen Teil das Recht zu, den ungläubig bleibenden Teil zu entlassen und eine neue Ehe einzugehen. Doch ist Voraussetzung, daß der getaufte Teil vor der Entlassung des ungläubigen Teils diesen amtlich oder aber privat vor zwei Zeugen oder sonst beweisbar befrage, ob er auch selbst sich taufen oder wenigstens mit ihm friedlich, d. h. ohne Glaubensgefährdung, zusammen leben wolle. Erst auf die ausgesprochen oder stillschweigend verneinende Antwort des ungläubigen Teils darf der gläubig gewordene zu einer neuen Ehe mit einer katholischen Person schreiten, sofern er nicht selbst durch Ehebruch ersterem gerechten Anlaß zur Trennung gegeben hat. Die Trennung des Bandes der Naturehe geschieht von selbst im Augenblick der gültigen Eheschließung seitens des getauften Teils³⁹. Da erhebt sich nun die Frage, was für den Fall, daß der ungläubig bleibende Teil die verlangte Zusage der Nichtbelästigung des Glaubens des getauften Teils gibt, hinsichtlich der Sakramentalität einer solchen Ehe zu gelten hat. Die gleiche Fragestellung ist berechtigt für den Fall der Ehen getaufter Katholiken und Ungetaufter, sofern wegen Religionsverschiedenheit, die ein trennendes Ehehindernis bildet, dispensiert wird, endlich für den Fall, daß eine getaufte nicht katholische Person eine ungetaufte zur Ehe nimmt. Hier gehen die Meinungen der Theologen und Kanonisten noch mehr auseinander. Doch läßt sich kirchenrechtlich nur sagen, daß das Sakrament in all diesen Fällen nicht zustande kommt, im Falle der Dispense aber lediglich die kirchliche Anerkennung der Naturehe gewährleistet werde. Denn der Ehevertrag ist unteilbar, d. h. beide Teile müssen gleichmäßig zu dessen Zustandekommen beitragen und ebenso also auch zum Ehesakrament. Inwieweit Gott dem getauften Teil subjektiv gewisse Gnaden zuteil werden läßt, ist eine Sache für sich und rechtlich unkontrollierbar. Es ist ja auch eine solche Ehe kein wahres Abbild der mystisch-gnadenvollen Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche⁴⁰; eine solche Ehe ist, wenn ohne Dispens geschlossen, durch das Paulinische Privileg lösbar, was wieder die Sakramentalität ausschließt, und es nennt die Kirche ja nur die Ehe zwischen Getauften (inter

— Die dritte Meinung ist die im Text angegebene; dafür u. a.: *Wernz*, Jus can. V, 47—49; *Leitner*, Eherecht, 50 f. (in beiden Werken ausführlich über die Frage); *Bartmann*, Dogmatik II, 457.

³⁸ Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος· εἴ τις ἀδελφὸς γυναικᾶ ἔχει ἄπιστον, καὶ αὕτη συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφίετω αὐτήν· καὶ γυνὴ ἥτις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφίετω τὸν ἄνδρα. ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγιάσται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ. . . Εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωρίζεσθω.

³⁹ S. Cod. i. can., c. 1120—1127, und des näheren die Eherechtsbücher.

⁴⁰ S. oben S. 216 f..

baptizatos) Sakrament⁴¹. Somit läßt sich heute die Nichtsakramentalität jener Ehen durchaus behaupten⁴².

Gültige Ehen von Ungetauften können aber nicht bloß für den Fall des Paulinischen Privilegs durch eben dieses, sondern auch sonst kraft der päpstlichen Primatialgewalt durch Dispens dem Bande nach zugunsten des ungetauften Teils gelöst werden, sobald der andere Eheteil sich taufen läßt und damit unter die kirchliche Jurisdiktion tritt. Auch der der Taufe selbst vorausgehende Taufwille berechtigt die höchste kirchliche Autorität, bei solchen Ehen einzugreifen⁴³. Jedoch ist hierzu Voraussetzung, daß nach geschehener Taufe die Naturehe nicht mehr konsumiert wurde. So wenigstens die meisten der neueren Kanonisten⁴⁴.

Die für die Dogmatik, aber auch für die kirchenrechtliche und liturgische Praxis nicht unwichtige Frage, wer denn Spender des Ehesakramentes sei, kann nunmehr dahin beantwortet werden: nur die Brautleute selbst. Das Ehesakrament ist nach der heutigen Dogmatik das einzige Laiensakrament, d. h. ein Sakrament, das nicht bloß ausschließlich für Laien da ist, sondern das auch Laien spenden und zu dessen Gültigkeit es des Dazwischentretens eines Geistlichen nicht unter allen Umständen bedarf. Es folgt wiederum hieraus, daß der Pfarrer (Geistliche), vor dem die Ehe abzuschließen ist, nur als autorisierter Zeuge fungiert. Sein Segen bei der Trauung ist nur Sakramentale, das bloß ex opere operantis aktuelle Gnaden bewirkt; er gehört dem Trauungszeremoniell (Rituale; Missale) an, und die Gültigkeit des Ehesakraments wird hierdurch weder bedingt noch beeinflußt. Daher kann ja auch die Kirche Ehen nur unter Protestanten ohne weiteres als gültig anerkennen; daher genügt in besonderen Fällen zur Heilung einer ungültigen Ehe lediglich das auch nur still oder durch konkludente Handlungen gegebene Jawort der Scheineheleute; daher ist nach Kirchenrecht auch eine Nottrauung möglich, zu deren Gültigkeit zwei Zeugen allein hinreichen, ohne daß die Anwesenheit eines Geistlichen erforderlich wäre⁴⁵.

⁴¹ So insbesondere Cod. i. can., c. 1012, § 1; s. oben 217²⁸.

⁴² *Schnitzer*, Eherecht, 483⁴, schließt sich der Meinung u. a. von Ferraris und namentlich von *Scherer*, Kirchenrecht II (1898; Neudruck 1905), 89¹⁰, an, daß für den gläubigen Teil die Sakramentalität vorliege. — *Wernz*, Jus canonicum V, 49 f., nimmt die Ansicht der Nichtsakramentalität für probabler; ebenso *Diekamp*, Dogmatik III, 353; umgekehrt *Bartmann*, Dogmatik II, 457, die Sakramentalität; *Leitner*, Eherecht, 52, nennt eine solche Ehe schlechthin nichtsakramental, ebenso *Trieb*s 35 f. Bei *Knecht* 67⁴ die Zusammenstellung der verschiedenen Meinungen.

⁴³ Man vgl. für letzteren Fall etwa C. Off. 5./6. Nov. 1924 (Archiv f. KR. 105, 574).

⁴⁴ *N. Hilling*, Auflösung der Naturehen durch päpstliche Dispens (Archiv f. KR. 107, 1927, 181 ff.); kurz *Knecht* 719.

⁴⁵ Über den sehr interessanten Wandel der Anschauungen hinsichtlich des Spenders des Ehesakraments und ebenso über die verschiedenen Meinungen betreffs der nach der Scholastik erforderlichen Materie und Form des Ehesakraments sind die Dogmatikbücher (z. B. *Diekamp* III, 352 ff; besser *Bartmann* II, 458 ff.), sodann die Ehrechtsbücher (*Leitner* 48 f.; *Linneborn* 13 f.; *Wernz* 44 ff.; *F. Trieb*s, Handbuch des Ehrechts, Breslau, I (1925), 32 ff.; *Knecht* 77 ff.) zu vergleichen.

IV.

Auf Grund der bisherigen Darlegungen über die Koinzidenz von Ehevertrag und Ehesakrament kann nunmehr an die entscheidende Frage herangetreten werden, wem denn die Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit, oder kürzer gesagt, die Jurisdiktion in Ehesachen zustehe.

Es sei zunächst die Naturehe, also jene der Ungetauften unter sich, in Betracht gezogen. Ihr eignet sicher kein sakramentaler Charakter. Die Dinge liegen da zunächst doch so, daß an sich die Kirche auch über die natürliche Ehe, in gewissem Ausmaße allerdings nur, Gewalt hätte. Denn Naturrecht im katholischen Sinn ist nichts anderes als die Summe der von Gott in die Menschen gelegten Grundsätze, die, durch die bloße Vernunft erkennbar, überall und immer als Richtschnur menschlich sozialen Handelns gelten. Es ist der soziale Teil des Sittengesetzes. Die Kirche nun ist es, die dieses Naturrecht zwar nicht geschaffen hat, aber als Stellvertreterin Gottes auf Erden bekräftigt, nötigenfalls in Erinnerung bringt, erklärt oder auslegend umgrenzt, insofern es Voraussetzung, Norm oder Vorbild auch des rein kirchlichen Rechtes ist. Insofern hat sie auch nötigenfalls zu erklären, was eine Naturehe ist und ob je nach dem Tatbestand eine solche den Anforderungen des Naturrechts entspricht. Dies ist jedoch eine subsidiäre Gewalt der Kirche. Denn andererseits unterstehen ihr auf Grund ihrer Verfassung unmittelbar nur die Getauften und also auch deren Ehen. Folgerichtig sind die Ungetauften, im besonderen betreffs ihrer Ehen anderen Obergewalten, insbesondere der des Staates, unterworfen. Dieser kann Gesetze für den Abschluß oder die Behinderung von Ehen Ungetaufter geben, indes nur bis zu dem Punkt, in dem das Wesen einer naturrechtlichen Ehe berührt wird, also namentlich hinsichtlich des Ehevertrags als gegenseitigen Konsenses, der Einpaarigkeit und Unauflöslichkeit, so daß weder das Naturrecht noch das positiv göttliche Gesetz verletzt würde. In solchem Sinne hat sich auch wiederholt die Kirche selbst ausgesprochen⁴⁶, und von Vernunft wegen mag man sagen, daß die Naturehe, die doch auch den Staat begründen hilft, seiner Kompetenz da unterstehe, wo andere Mächte mangeln. Forscht man dabei nach dem Rechtsgrunde für den Staat, so kann man die Sache auf eine juristische Formel bringen und sagen: der Staat handle hier kraft Ergänzungsrechtes (*iure devolutionis*), insofern er in solchen Dingen und innerhalb der genannten Grenzen Stellvertreter der Kirche ist, die die Ungetauften mit ihrem Arm unmittelbar nicht erreicht. Wird dem entgegengehalten, der Staat handle hinsichtlich der Ungetauftenehen kraft eigenen, ursprünglichen Rechtes und sei insoweit Stellvertreter Gottes, nicht erst mittelbar der Kirche, da ihm diese Jurisdiktion schon zukam, noch ehe die Kirche gegründet wurde, so läßt sich darauf sagen, daß eben nach Gründung der Kirche die Rechtslage eine andere geworden ist, als sie vorher war⁴⁷.

⁴⁶ So Leo XIII. in seiner Ehe-Enzyklika; vgl. auch Cod. i. c., c. 1016.

⁴⁷ Ausführlicher vgl. hierüber bei *Leitner* 20 ff.; *Wernz-Vidal*, Jus can. V, 76 ff.; *Triebts* 52 ff.; *Knecht* 62 f.; dagegen hat *Linneborn* 29 die Frage nach dem Rechtsgrund nicht berührt.

Doch nunmehr zu den Christenehen. Aus dem Umstand, daß die christliche Ehe ein Sakrament ist, das Sakrament aber wieder mit dem Ehevertrag sich deckt, folgt von selbst ein angeborenes und ausschließliches Recht der Kirche auf Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in christlichen Ehesachen. Denn die Sakramente gehören der übernatürlichen Ordnung an und ihre Verwaltung und Ausspendung hat Christus lediglich der Kirche übertragen. Sie allein also hat Kompetenz auch über das Ehesakrament; sie kann dann weiterhin Verfügung darüber treffen, wann dasselbe empfangen werden darf und wann nicht. Man hat gemeint, den Rechtsgrund für die kirchliche Zuständigkeit betreffs der Christenehen nicht im Sakramentscharakter der Ehe, sondern einfach im positiven Kirchenrecht finden zu können, welch letzteres „aus wichtigen Gründen jene Befugnis der Kirche reserviert habe“⁴⁸. Allein gerade der scheinbar stichhaltigste Grund hierfür, nämlich der, daß die Sakramente, also auch das Ehesakrament, nur übernatürlichen Zwecken dienen, die Ehe aber doch auch einen sehr natürlichen Zweck, die Erzeugung von Staatsbürgern habe, hält nicht stand, da der Staat auch auf diese seine Rechnung kommt, wenn die Kirche Ehevertrag und Ehesakrament unter ihrer Obhut hat.

Bestimmt, wie gesagt, die Kirche, wann das Ehesakrament empfangen werden darf und wann nicht, dann heißt das näherhin, sie kann die Voraussetzungen und Bedingungen festlegen, die eben das Wesen der Ehe betreffen. Dahin gehören die Sponsalien als Vorbereitung auf den Eheabschluß, sodann Form und Inhalt des Ehekontraktes, bestimmte Eigenschaften und Vorbedingungen, die für ihn gefordert werden müssen, bei deren Mangel ein Christ gehindert ist eine Ehe zu schließen, ferner die unmittelbaren wesentlichen Folgen des Eheabschlusses, wie Legitimität der Kinder und eheliche Pflichten, nicht zuletzt auch die Art und Formen der Rechtsprechung über die Ehe. Wer der Kirche dies Recht bestreitet, der muß entweder den Sakramentscharakter der christlichen Ehe leugnen oder Ehevertrag und Ehesakrament trennen, was, wie dargelegt, kirchlicherseits als häretisch gebrandmarkt ist⁴⁹. Mit Recht hat daher Pius IX. im Syllabus von 1864 alle jene Sätze verworfen, die behaupten, Sponsalien- und Ehesachen überhaupt und die Aufstellung von trennenden Ehehindernissen im besonderen gehörten lediglich vor das bürgerliche Forum des Staates⁵⁰. Sodann hat Leo XIII. in seiner Ehe-Enzyklika *Arcanum* von 1880 das dargelegte Recht der Kirche ausführlich erörtert, und letztlich hat der neue Kodex seit 1918 bestimmt: Ehen unter Getauften unterstünden nicht bloß dem göttlichen, sondern auch dem kanonischen Rechte; es sei Recht der höchsten kirchlichen Autorität, authentisch zu erklären, wann göttliches Recht eine Ehe hindere; es komme der Kirche ausschließlich zu, Ehehindernisse für die Getauften

⁴⁸ So *Schnitzer*, Eherecht 49³; anders *Knecht* 89 f.

⁴⁹ S. oben S. 218.

⁵⁰ These 68, 69 und 74; zuvor schon can. 12 C. Trid. s. 24.

aufzustellen; vor ihr Forum gehörten gemäß eigenen und ausschließlichen Rechtes alle Ehesachen⁵¹.

Damit soll aber nun keineswegs behauptet sein, daß dem Staate kirchlicherseits jede Kompetenz in christlichen Ehesachen abzusprechen sei. Vielmehr anerkennt hier die Kirche die staatliche Jurisdiktion über alles, was nicht deren Wesen berührt, also nicht Eheband, Ehehindernisse, Eheschließung, Ehescheidung angeht. Die Katholiken sind sogar kirchlicherseits von Gewissens wegen verpflichtet, den betreffenden staatlichen Vorschriften Genüge zu leisten und sich nach ihnen zu richten. In diesem Sinne drückte sich Papst Leo XIII. aus, wenn er in der Enzyklika *Arcanum* sagte, die Kirche wisse sehr wohl, daß das Ehesakrament innige Wechselbeziehungen zu Dingen habe, die sich zwar als Folgen der Ehe ergeben, aber in den Bereich des Bürgerlichen gehören; darüber zu entscheiden stehe den Staatsoberhäuptern zu. Und der neue Kodex bringt denselben Gedanken: die Getauftenehe sei dem göttlichen und kanonischen Rechte unterworfen, unbeschadet der Kompetenz der staatlichen Gewalt über die rein bürgerlichen Wirkungen der Ehe⁵². Dahin gehören Bestimmungen über materielle Angelegenheiten der Ehe, wie über Schadenersatz aus Verlöbnißbruch, über Alimentsansprüche, über Mitgift und Vermögensverhältnisse (eheliches Güterrecht), über Erbrecht, Standesrechte, persönliche Rechte, wie die Schlüsselgewalt der Frau, Vertretungsbefugnisse des Mannes, Stellung der ehelichen und außerehelichen Kinder, über Rechte und Pflichten der Eltern gegenüber ihren Kindern und umgekehrt. Auch das darf man beifügen, daß dem Staate zwar nicht die Befugnis zusteht, trennende oder auch nur direkt verbietende Ehehindernisse für Christenehen aufzustellen, so daß die Gläubigen nur unter deren Beachtung eine Ehe eingehen und die Geistlichen sie einsegnen könnten; aber es läge durchaus in seiner Kompetenz, die rechtswirksame Anerkennung einer Ehe vom Nachweis gewisser, im staatlichen Interesse gelegenen Voraussetzungen abhängig zu machen, also sogenannte Eheverbote zu erlassen und deren Übertretung zu ahnden. Des Staates Sache endlich ist es, von den geschehenden oder geschehenen Eheschließungen auf irgendeinem Wege Kenntnis zu nehmen und für sie, insbesondere behufs Kontrolle über seine Bürger, die Einregistrierung unter bestimmten Formen und Formeln zu verlangen.

Noch ein Wort über die Ehen zwischen Getauften und Ungetauften. Wie früher(S. 220 f.) dargelegt, besteht für sie die Sakramentalität nicht; man könnte demgemäß schließen, daß deren Ehen dann auch der kirchlichen Kompetenz nicht unterliegen. Allein infolge des Taufcharakters des einen Teils zieht dieser den anderen, ungetauften Teil an sich, und so beansprucht die Kirche die Jurisdiktion über sie wie über christliche Vollehen. Es ergreift also „die Gewalt der Kirche den Getauften zuungunsten des Ungetauften, letzterer wird gerade infolge der Unteilbarkeit des Ehevertrags mit in die Gewalt der Kirche hin-

⁵¹ Cod. i. c., c. 1016, 1038, 1040, 1041, 1960.

⁵² Ebenda c. 1016.

eingezogen⁵³. Man vergleiche dazu nur etwa die Tatsache, daß die Kirche die Einhaltung der von ihr vorgeschriebenen Form des Eheabschlusses auch bei Ehen von Katholiken mit Nichtgetauften verlangt⁵⁴. Auch stellt sie ja das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit auf und dispensiert sogar davon, wenn auch in sehr seltenen Fällen; eine solche dispensierte Ehe untersteht dann selbstverständlich nach ihrem Abschluß der kirchlichen Jurisdiktion, mag sie gleich kein Sakrament sein.

V.

Das sind die Grundsätze, an die sich die Kirche in ihrem Eherecht zu halten hat, will sie die ihr von Gott gesetzten Aufgaben nicht vernachlässigen. Wie steht es nun aber demgegenüber mit den staatlichen Eherechtsbestimmungen für Deutschland und wie nehmen sich dieselben neben den kirchlichen aus?

In den meisten modernen Staaten wurde seit der Reformation allgemach und insbesondere seit den Aufklärungszeiten mit ihrer Forderung der Parität und Gewissensfreiheit die sogenannte Zivilehe eingeführt, die der Staat nach seinen eigenen Gesetzen normiert⁵⁵. Für Preußen war im Allgemeinen Landrecht von 1794 ein bürgerliches Eherecht geschaffen worden, wobei jedoch die Beobachtung des kanonischen Eherechts den Katholiken freistand. Hernach hat die preußische Verfassungsurkunde von 1850 die Einführung der Zivilehe angekündigt. Auf Drängen der Altkatholiken wurde dann zu Beginn des Kulturkampfes ein entsprechendes preußisches Landesgesetz 1874 erlassen, das obligatorisch die Zivilehe für alle Staatsbürger, die heiraten wollten, vorschrieb. Nachdem unterdessen die Neugründung des Reichs 1871 erfolgt war, wurde unter offenkundiger Einwirkung Preußens mit dem 6. Februar 1875 ein Reichsgesetz, das Personenstandsgesetz, beschlossen. Hierdurch wurden jene preußischen partikularrechtlichen Bestimmungen für das ganze neue Reich Norm und Richtschnur. Seine materiellen Bestimmungen sind in das seit dem 1. Januar 1900 geltende Bürgerliche Gesetzbuch übergegangen, während die formellen Vorschriften des Personenstandsgesetzes von 1875 für sich im allgemeinen bestehen blieben, später noch etwas ergänzt (6. Juli 1920), insbesondere aber durch das Bürgerliche Gesetzbuch und das Einführungsgesetz hierzu in wesentlichen Punkten geändert wurden. Dies sind heute die hauptsächlichsten Quellen für das staatliche Eherecht unserer Lande. Außerdem käme noch in Betracht die Zivilprozeßordnung, die den Eheprozeß enthält, in einigen Punkten auch die Strafprozeßordnung und letztlich die Reichsverfassung von 1919.

⁵³ So *Triebts* 54 f.; vgl. auch *Linneborn* 34; sonst über kirchliche Ehejurisdiktion: *Leitner* 64 ff.; *Linneborn* 29 f.; *Wernz-Vidal* 55 ff.; *Triebts* 46 ff. u. 55 ff.; *Knecht* 81 ff.

⁵⁴ Codex i. c., c. 1099, § 1, n. 2.

⁵⁵ Über die Zivilehe ausführlich bei *Leitner* 59 ff.; *Linneborn* 32 ff.; *Triebts* 76 ff.; *Knecht* 92 ff.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, alle die staatlichen Bestimmungen einläßlich mit der kirchlichen Ehegesetzgebung, namentlich des neuen kirchlichen Rechtsbuchs, zu vergleichen, zumal vor allem auch ganz fern liegt, alte jahrelange Kämpfe, wie sie bei Schaffung des BGB. sich abspielten, wieder aufzufrischen. Nur auf die Hauptpunkte mag hier eingegangen werden.

Was gleich die jetzige Reichsverfassung betrifft, so spricht der betreffende Artikel 119¹ Grundsätze aus, die auch katholischerseits in ihrer weiten Fassung keinen Anlaß zur Beanstandung geben. „Die Ehe“, heißt es da, „steht als Grundlage des Familienlebens und der Erhaltung und Vermehrung der Nation unter dem besonderen Schutz der Reichsverfassung; sie beruht auf Gleichberechtigung der Geschlechter.“ Die Fassung dieses Artikels läßt zu, daß unter dieser Ehe ebensowohl die Zivilehe — was natürlich der Artikel zu allererst oder ausschließlich meint — wie auch die kirchlich geschlossene Ehe verstanden werden kann. Und da nach außen Zivilehe und kirchliche Ehe vielfach zusammentreffen, so kommt beiden der Schutz des Staates zugute.

Dabei ist auch von weittragender Bedeutung, daß die Reichsverfassung nur die monogame Ehe im Auge hat und haben kann, weil nur sie im BGB. (§ 1309, § 1326) sowie im Strafgesetzbuch (§ 171, § 338) und im Personenstandsgesetz (§ 69) anerkannt bzw. vorausgesetzt und geschützt wird.

Wesentlich anders liegt die Sache da, wo durch Gesetz die Form des Eheabschlusses allgemein zwingend vorgeschrieben wird. Dies ist der Fall im BGB., §§ 1317 und 1318 bzw. EG. hierzu § 46, welche Bestimmungen die §§ 41 ff. des Personenstandsgesetzes von 1875 ersetzen. Indem hierin vorgeschrieben wird, daß ein Eheabschluß innerhalb Deutschlands nur vor dem weltlichen Standesbeamten rechtsgültig stattfinden kann, dieser unter bestimmter Formel den Konsens der Brautleute, ähnlich wie es bei der kirchlichen Trauung geschieht, entgegenzunehmen und daraufhin die beiden Kontrahenten als rechtmäßige Eheleute zu erklären hat, greift hier das staatliche Eherecht doch unmittelbar und unleugbar in die kirchliche Sphäre ein. Der Staat verlangt, daß die so vollzogene Verbindung als wahre, allerdings „bürgerliche“ Ehe betrachtet werde (obligatorische Zivilehe). Die Kirche ihrerseits aber fordert für Katholiken, genauer für alle je einmal katholisch Getauften, die ja ihrer vollen Jurisdiktion unterstehen, bei Ehen unter sich, sodann für je einmal katholisch Getaufte bei Ehen mit nicht katholisch Getauften oder Ungetauften, selbst bei Dispense (Mischehen), endlich für Katholiken des orientalischen Ritus bei Ehen mit solchen des lateinischen Ritus stets die Konsenserklärung in der tridentinischen Form, d. h. vor dem Pfarrer und wenigstens zwei Zeugen, auf daß eine kirchlich gültige Ehe zustande komme⁵⁶. Da jedoch, wie früher dargelegt wurde, der gegenseitige eheliche Wille die Hauptsache ist, so sind durch ernste Konsensabgabe vor dem Standesbeamten alle jene, für die seitens der

⁵⁶ Cod. i. can., c. 1094, 1099 § 1.

Kirche die tridentinische Form nicht gefordert wird, das sind die Ungetauften und die nicht katholisch Getauften, bereits in gültigem Sinne Eheleute⁵⁷.

Für die Katholiken besteht hier eine Kollision der Pflichten. Dieser Zwiespalt ist staatlicherseits — und darin liegt ohne Zweifel eine gewisse Kirchenfeindlichkeit — dadurch verschärft, daß in dem noch geltenden § 67 des Personenstandsgesetzes überdies hohe Strafen dem Geistlichen angedroht werden, der zu den religiösen Feierlichkeiten einer Eheschließung schreitet, bevor ihm die standesamtliche Trauung nachgewiesen ist. Das Einführungsgesetz zum BGB. hat in Artikel 46 III diese harte Bestimmung zwar etwas gemildert, insofern (nach freiem Ermessen des Geistlichen) lebensgefährliche, einen Aufschub nicht gestattende Erkrankung der Verlobten eine Ausnahme zuläßt. Allein es gibt auch noch andere Fälle, in denen ein so drakonische Maßnahmen androhendes Gesetz unerträglich und ungerecht erscheint. Es sollte endlich von Grund aus geändert werden; das ist eine ebenso gerechte als gerechtfertigte Forderung, die wiederholt schon, auch vom preußischen Episkopat unter Berufung auf Artikel 135 der Reichsverfassung, erhoben wurde und auch hier erhoben werden muß. Inzwischen hat allerdings der preußische Justizminister in einem Runderlaß vom 21. Juli 1927 an die Oberlandesgerichtspräsidenten für spezielle Fälle, d. h. für polnische Verlobte, jenes Gesetz schon gemildert; doch wäre mindestens eine generelle Erleichterung dem Gesetze einzufügen, so dankbar auch bereits jene ministerielle Verordnung zu begrüßen ist⁵⁸.

Wie aber, wenn sich Katholiken mit der Ziviltrauung zufrieden geben? Eine Strafe ist kirchlicherseits hierauf ausgesprochenermaßen nicht gesetzt; jedoch kann über die moralische Qualität einer solchen Handlung kein Zweifel sein. Sie ist schwere Sünde, und insofern die Öffentlichkeit darum weiß, haben die Betreffenden als „*publici peccatores*“ zu gelten, denen der Empfang der Eucha-

⁵⁷ Eberida c. 1099 § 2.

⁵⁸ Zu der angeregten Änderung des § 67 PStG. vgl. *F. Triebs*, Der § 67 des Reichspersonenstandsgesetzes v. 6. Febr. 1875 (Festschrift Porsch), Paderborn 1923, 78—93 (er schlägt eine Novelle vor, wonach bei sittlichem Notstand der Verlobten, worüber der Geistliche gemäß den Vorschriften der betr. Religionsgesellschaft entscheidet, eine strafbare Handlung nicht vorliegt). — Siehe *A. Natterer*, Kirchliche Trauung vor der standesamtlichen Trauung (Bayr. Klerusblatt 1927, Nr. 37). Sodann hat auch der bayerische Priesterverein 1922 eine Aktion unternommen gegen den § 67; nachdem 1926 wieder Bestrafungen von Geistlichen wegen Trauungen von Polen vorgekommen waren, wandte sich derselbe Verein neuerdings an die zuständigen Reichsstellen. Hierauf erfolgte der im Text erwähnte Runderlaß des Reichsjustizministers an die Oberlandesgerichtspräsidenten, den er auch den Regierungen der übrigen Länder zur Kenntnis gab: Sofern ein polnischer Verlobter nachweist, daß seit Anhebung der zuständigen polnischen Behörde drei Monate verstrichen sind, ohne daß er das erbetene Ehefähigkeitszeugnis erhalten hat, kann der betr. Oberlandesgerichtspräsident ein Gesuch um Befreiung von der Beibringung jenes Zeugnisses genehmigen. — S. diesen Erlaß samt den dazugehörigen übrigen im Archiv f. kath. Kirchenrecht 107, 1927, 696—699, ferner den Erlaß des bayerischen Kultusministeriums von 1928, ebenda 108, 1928, 664 f.

ristie nach c. 855 und das kirchliche Begräbnis gemäß c. 1240 §§ 1 und 6 zu verweigern ist⁵⁹.

Dürfte man aber ein nur bürgerlich getrautes Ehepaar des Konkubinats bezichtigen? Das geht nicht an, und wie man weiß, hat das weltliche Gericht auch verschiedene Male schon Geistliche, die das in Predigt oder Beichte taten, bestraft⁶⁰. Wohl ist richtig, daß Pius IX. in der Allokution vom 27. September 1852 die Zivilehe auf bestimmte Vorkommnisse hin als „einen schändlichen und verderblichen Konkubinat“, Leo XIII. sie in der Konstitution *Inscrutabili* vom 21. April 1878 als „legales Konkubinat“ brandmarkte. Auch eine Kongregationsentscheidung ist diesem Beispiel gefolgt (C. C. 13. März 1879), und die Kölner Provinzialsynode von 1860 (I 37) tat das gleiche, ebenso mancher neuestzeitliche Autor. Indes hat schon Papst Leo XIII. selbst in seiner Enzyklika *Arcanum* von 1880 sich viel gemäßigter ausgedrückt, indem er die Zivilehe nur mehr als eine durch das bürgerliche Recht eingeführte Zeremonie charakterisierte, und wenige Kanonisten von heute werden sich noch jener Bezeichnung bedienen⁶¹. Denn vom Rechtsstandpunkt aus ist doch zu sagen, daß bei der Zivilehe im wesentlichen Gegensatz zum Konkubinat der maritale Wille, auch bei Katholiken, doch mindestens da sein kann, so daß bona fide eine Putativehe entsteht. Bei Nichtgetauften und Akatholiken wird er regelmäßigweise stets vorhanden sein. Eben deswegen vermag nötigenfalls bei Zivilehe eine *sanatio in radice* einzutreten⁶². Über all dem unterscheidet auch der neue Kodex sehr wohl zwischen Zivilehe und Konkubinat⁶³ und läßt aus ersterer sogar gewisse Rechtsfolgen entstehen. Man kann höchstens vom Moralstandpunkte aus bei mala fides der zivil Getrauten sachlich von Konkubinat reden; das gilt dann aber nicht für den Augenblick des Abschlusses der Zivilehe, sondern für das nachher erfolgende Zusammenleben⁶⁴.

⁵⁹ S. auch unten Anm. 64 am Schluß.

⁶⁰ S. darüber bei *Knecht* 123, Anm.

⁶¹ *Wernz-Vidal* V, n. 594: *est legalis atque publicus concubinatus*.

⁶² Z. B. Cod. i. can., c. 1139: *Quodlibet matrimonium initum cum utriusque partis consensu naturaliter sufficiente, sed iuridice inefficaci ob dirimens impedimentum iuris ecclesiastici vel ob defectum legitimae formae, potest in radice sanari, dummodo consensus perseveret*.

⁶³ S. vorige Anmerkung und dazu Cod. i. c., c. 1078 (s. Anm. 64).

⁶⁴ Z. B. c. 985 (Irregularität aus Abschluß auch nur einer Zivilehe seitens bereits Verheirateter, in den hohen Weihen Stehender oder Professoren jeder Art, ebenso umgekehrt auch nur zivile Verheiratung mit solchen) — c. 1075 (trennendes Ehehindernis bei Abschluß auch nur einer Zivilehe nach Ehebruch mit Eheversprechen) — c. 1078 (trennendes Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit auch aus Zivilehe und Konkubinat) — c. 2356 (Bigamist, der als bereits Verheirateter eine weitere, wenn auch nur bürgerliche Ehe schließt).

Über die Bezeichnung der Zivilehe als Konkubinat vgl. *Schnitzer* 76⁴; *Linneborn* 33; sehr ausführlich *Trieb*s I, 82—85, und namentlich *Knecht* 120 ff., Anm. Dazu *E. Eichmann*, Kirchenrecht, Paderborn², 1926, 337 und *derselbe*, Kath. Mischehenrecht, Paderborn 1921, 37 ff.; ferner *C. Mirbt*, Mischehenrecht des Kodex (Festgabe K. Müller, 1922, 295 f.) und

Die Zivilehe ist also in gewissem Sinn und unter gewissen Umständen rechtlich doch eine Ehe, dann nämlich, wenn sie nach dem heutigen Eherecht allgemein von getauften Akatholiken oder Ungetauften geschlossen wird und dabei der volle maritale Wille vorhanden ist, was bei Ungültigkeitserklärung einer Ehe im Eheprozeß oft von gewichtiger Bedeutung sein kann. Freilich ist sie eine kirchlich ungültige Ehe, weil und solange sie der kirchlichen Eheschließungsform entbehrt. Für regelmäßig haben die Katholiken sie als eine bloß zivilrechtlich geforderte Formsache zwecks Erlangung der bürgerlichen Rechtsfolgen anzusehen, wie Papst Leo XIII. sich ausdrückte, als einen Brauch oder eine Sitte, die, vom bürgerlichen Rechte eingeführt, auch nur bürgerliche Folgen haben kann, den Charakter einer wahren Ehe jedoch nicht trägt. Allerdings hat das BGB. seinen eherechtlichen Teil überschrieben „Bürgerliche Ehe“ und eigens den § 1588 an dessen Schluß angefügt bekommen, der lautet: „Die kirchlichen Verpflichtungen werden durch die Vorschriften dieses Abschnitts nicht berührt.“ Allein damit sind die Widersprüche in dem Abschnitt über die Ehe nur sehr äußerlich überdeckt, da tatsächlich hierin neben den rein bürgerlichen Bestimmungen, wie denen des ehelichen Güterrechts oder der rechtlichen Stellung der ehelichen Kinder, doch gar manches vorkommt, was die katholische Kirche für sich beanspruchen muß, wie eben namentlich die Anordnungen für die wesentliche Form des Eheabschlusses und sehr vieles, was ihren Grundsätzen direkt widerspricht, wie die Lösung des Ehebandes durch Ehescheidung⁶⁵.

Doch nicht bloß die Form, auch der Inhalt des Ehevertrags wird im kanonischen Recht anders bestimmt als im bürgerlichen Recht. Ersteres legt Gewicht auf die Geschlechtsgemeinschaft, letzteres mehr auf die häusliche Gemeinschaft. Das eine kennt auch bedingte Ehen, dem anderen sind sie völlig fremd. Das Verlöbniß, womit auch das BGB. sich beschäftigt, ja auch nach kirchlicher Ansicht in seinen Grenzen sich beschäftigen muß, ist hier an keine Form für die rechtliche Gültigkeit gebunden, während das kanonische Recht für solche Fälle besondere Solemnitäten vorschreibt. Ein ganz bedeutender Unter-

Fr. v. d. Heydt, Die Mischehe, Berlin 1926, welch ersterer auf *B. Rive* S. J., Die Ehe, 1921, 46, hinweist, woselbst die nur bürgerlich geschlossene Mischehe als „Konkubinat“ bezeichnet ist, während bei *Heydt*, S. 120, das Sept.-Heft 1926 der in Altötting erscheinenden „Ewigen Anbetung“ zitiert ist, worin Zivilehe und Konkubinat gleichgesetzt werden, was übrigens, um bei jüngsten Fällen zu bleiben, auch z. B. von *Cathrein*, Katholik und kath. Kirche, Freiburg 1924, ja sogar von dem Kanonisten *F. X. Heiner*, Syllabus 1905, 317, geschah. — Die Strafbestimmungen des Kodex über den Konkubinat schlechthin (c. 2357 § 2) wird man gegen Zivilgetraute nicht ohne weiteres verwenden können.

⁶⁵ Gegen die allzu milde Beurteilung des Standpunktes des BGB. (nach Formulierung der Überschrift „Bürgerliche Ehe“ und Einschaltung des § 1588) durch *P. A. Lehmkuhl* S. J., Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches, in dessen früheren Auflagen (die letzte 6. und 7. von 1911 ist in diesem Punkte geändert) s. *Leitner*, Eherecht 60², dann bereits *Schnitzer*, Eherecht 64⁴ (gegenüber einem Artikel *Lehmkuhls* in der „Köln. Volkszeitung“, 37. Jg., Nr. 452, und im Archiv f. kath. KR. 76, 114 ff.). Eingehend ist die Sache jetzt behandelt bei *Knecht*, Eherecht 105².

schied zeigt sich auf dem Gebiet der Ehehindernisse. Zuwider den wesentlichen Prinzipien des kanonischen Rechts stellt auch das staatliche Recht des BGB. solche auf, und zwar ganz wie das kanonische Recht aufschiebende und trennende Hindernisse. Im Gegensatz zum Personenstandsgesetz von 1875 vermeidet zwar das BGB. den Ausdruck „Hindernisse“, aber sachlich liegen sie trotzdem vor. Im übrigen lassen die Wiederholungen in den die Hindernisse betreffenden Abschnitten des BGB., die §§ 1303—1322 und 1333—1347, eine nicht ganz glückliche Systematik erkennen.

Was die Hindernisse im einzelnen anbelangt, so fallen natürlich für das staatliche Recht alle jene fort, die rein auf religiöser Grundlage beruhen. Das sind die aufschiebenden Hindernisse des einfachen Gelübdes und der Konfessionsverschiedenheit (Mischehe), bei den trennenden die der Religionsverschiedenheit, der höheren Weihen, des feierlichen Gelübdes und der geistlichen Verwandtschaft, entstanden aus Taufpatenschaft; fortgefallen ist endlich auch das konstruktive kanonische Hindernis der nachgebildeten Schwägerschaft oder öffentlichen Ehrbarkeit. Es kann also vorkommen, daß eine Ehe nach bürgerlichem Recht erlaubt, nach kanonischem Recht aber unmöglich ist, sofern nicht etwa Dispens gegeben wird. In manchen Fällen kann diese nicht gegeben werden, in anderen wird sie kaum oder nur im äußersten Notfall gewährt, wie insbesondere beim Hindernis der Religionsverschiedenheit oder bei dem des feierlichen Gelübdes. Der Lockung, sich dann mit der Ziviltrauung zu begnügen, widerstehen dann leider nicht alle Beteiligten.

Doch nicht nur dies, daß eine Reihe kanonischer Hindernisse im BGB. fehlen, es werden auch die mit dem kirchlichen Recht sich deckenden Hindernisse enger normiert. Das gilt namentlich von den Verwandtschaftsgraden. Wenn schon der Staat in seinem Eherecht das Hindernis der Blutsverwandtschaft aufstellte, so hätte er die Verbotsgrenzen nicht beim ersten Grad der Seitenlinie, der physiologischen und familiären Nachteile wegen, aufhören lassen dürfen. Es wäre zu wünschen, daß auch in diesem Punkte eine Änderung geschähe. Das gleiche gilt vom Hindernis der Schwägerschaft, das lediglich die Verschwägerten der geraden Linie trifft und dazu noch indispensable ist.

Seine größte Schwäche und seinen stärksten Gegensatz zum kanonischen Recht aber zeigt das bürgerliche Eherecht in seinem Scheidungswesen. Dabei ist unter Scheidung die volle Auflösung des Ehebandes verstanden, während man im Kirchenrecht dies Wort meist im Sinne einer zeitweiligen oder dauernden Trennung von Tisch und Bett nimmt. Welche Verheerung das bereits jetzt schon allzu leichte Scheidungsrecht des Staates anrichtet, davon zeugt die Tatsache, daß in Preußen vor dem Kriege 1913 schon etwa 11 000 Ehescheidungen erfolgten, 1924 aber rund 23 000, in den Jahren unmittelbar nach dem Kriege natürlich noch mehr⁶⁶. Wenn in fremden Ländern noch zahlreichere Scheidungen

⁶⁶ Eine tabellarische Übersicht über die Ehescheidungen in Preußen verdanke ich meinem Kollegen, dem Statistiker Georg Neuhaus in der philos. Fakultät zu Bonn; ihr entnehme ich

vorkamen, so bedeutet das demgegenüber keinen Trost⁶⁷. Das kanonische Recht kennt die Scheidung im Sinne der Eheauflösung nicht. Eine gültige und vollzogene christliche Ehe scheidet nach ihr nur der Tod; eine gültige und vollzogene Naturehe nach Paulinischer Lehre die Taufe des einen Teils⁶⁸. Eine gültige, aber noch nicht vollzogene christliche Ehe kann getrennt werden durch das höhere Gut der feierlichen Profeß oder besondere Dispense Roms⁶⁹. Damit sind die Möglichkeiten einer Scheidung erschöpft.

Hingegen kennt das bürgerliche Recht nicht bloß die Nichtigkeitsklage wie auch das kanonische Recht, sofern ein trennendes Hindernis nach Eheabschluß nachgewiesen werden kann — solcher Hindernisse sind es 5 gegenüber 12 bzw. 14 im kanonischen Recht⁷⁰ —, sondern darüber hinaus ganz im Gegensatz zum Kirchenrecht auch eine Anfechtungsklage, die letzten Endes doch auf dasselbe hinausläuft wie die Nichtigkeitsklage⁷¹. Aber mehr noch: das bürgerliche Recht weiß auch um völlige Trennung oder Scheidung einer gültigen Ehe bei Ehebruch, Doppelehe, widernatürlicher Unzucht, Lebensnachstellung, bösllicher Verlassung, relativ bei Zerrüttung des ehelichen Lebens durch eheliche Pflichtverletzung, ehrlosem oder unsittlichem Verhalten, grober Mißhandlung, so daß dem anderen Ehegatten die Fortsetzung der Ehe nicht zugemutet werden kann, endlich Geisteskrankheit.

Gerade die letzteren beiden Gründe, die der §§ 1568 und 1569 BGB. sind es, die nun unter den Bestrebungen der neuesten Zeit noch mehr gedehnt und verbreitert werden sollen. Der Ruf nach Ehereform gilt besonders ihnen und namentlich wieder dem § 1568, zu dessen Zerrüttungsprinzip aus positiver Schuld man noch ein moralisches Zerrüttungsprinzip hinzugesetzt wissen möchte. Desgleichen wünscht man von gewisser Seite den Begriff der Geistes-

obige Angaben. Er bemerkt dazu mit Recht: „Bei Ehescheidungen ist die Berechnung von Verhältniszißern nur wissenschaftlich zulässig, wenn man sie der gezählten oder berechneten Zahl der sogenannten stehenden Ehen bzw. Ehemänner gegenüberstellt. Diese Zahlen sind aber weder für Preußen noch für das Deutsche Reich für die letzten Jahre vorhanden.“ — Vgl. auch A. Knecht, Ehescheidung in Religion und Recht, Augsburg 1926, 36 ff.

⁶⁷ So lief eine Notiz Ende April 1927 durch die Zeitungen, daß in London ein Rekord von Ehescheidungen, d. h. 76 an einem Tag, erreicht wurde. Der Präsident des Obersten Gerichtshofs entschied dabei 33 Fälle in etwa drei Stunden, also jeden Fall in weniger als sechs Minuten.

⁶⁸ S. darüber oben S. 220.

⁶⁹ S. oben S. 216.

⁷⁰ BGB. § 1323 bis § 1329: Mangel an der Eheschließungsform, Geschäftsunfähigkeit, Bewußtlosigkeit oder vorübergehende Geistesstörung beim Eheabschluß, Doppelehe, Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft.

⁷¹ BGB. § 1330 bis § 1335 u. § 1350: Mangel an Einwilligung des gesetzlichen Stellvertreters, Irrtum, Täuschung, Drohung, Todeserklärung eines noch lebenden Gatten bei Wiederverheiratung. — Verwiesen sei hier nur auf C. Rosenberg, Ehescheidung und Eheanfechtung nach deutschem und ausländischem Recht, Berlin 1926.

krankheit des § 1569 noch zu erweitern⁷². Die Verhandlungen im Rechtsausschuß des Reichstags haben gezeigt, wie weit manche Ehereformer in Änderung der §§ 1568 und 1569 BGB. gehen wollen⁷³. Solchen und anderen ähnlichen Bestrebungen gegenüber ist schärfster Protest am Platz, und die deutschen Bischöfe haben gut daran getan und nur ihre heilige Pflicht erfüllt, wenn dagegen sie einen eigenen Hirtenbrief 1924 erließen, der diktiert und getragen war aus dem Bewußtsein schwerster Verantwortung und Sorge für die Zukunft nicht bloß ihrer Diözesanen als solcher, sondern ebensosehr des deutschen Volkes.

Andererseits sollte man von seiten des Staates, statt die Bande zu lockern, viel eher die Zügel straffer anziehen. Letzteres gilt namentlich in Hinsicht auf den § 607 der Zivilprozeßordnung. Er gibt der Staatsanwaltschaft die Befugnis zur Mitwirkung an den Eheprozessen. Der Staatsanwalt kann danach näherhin der Verhandlung vor dem erkennenden Gericht beiwohnen; er ist von dem ersten zur mündlichen Verhandlung bestimmten Termin in Kenntnis zu setzen; er kann sich über die zu erlassende Entscheidung gutachtlich äußern und, sofern es sich um die Aufrechterhaltung einer Ehe handelt, neue Tatsachen und Beweismittel beibringen. Im Sitzungsprotokoll ist der Name des Staatsanwalts anzugeben, auch sind in dasselbe die vom Staatsanwalt gestellten Anträge aufzunehmen. Mit anderen Worten: es spielt hier der Staatsanwalt etwa die Rolle des *Defensor vinculi* im kanonischen Prozeß, oder vielmehr er könnte sie spielen, wenn er seine Kompetenz in Eheprozessen auch richtig ausnützen und das doch sicher auch bestehende Interesse des Staates an möglichster Zurückdrängung der Ehescheidungen energisch wahren würde. So könnten diese sicherlich um ein bedeutendes eingeschränkt werden, zumal wenn man an die Stelle der bloßen Befugnis des § 607 ZPO. geradezu die Pflicht der Beteiligung der Staatsanwaltschaft an den Eheprozessen setzen würde. Allerdings in der heutigen Praxis wird nach Aussagen Kompetenter der § 607 ungewein lax gehandhabt. Eine Mahnung auf nachdrücklichere Benützung des gewährten Rechtes wäre auch bereits ein Gewinn.

Im übrigen könnte auch die Rechtsanwaltschaft ihr gut Teil dazu beitragen, die Ehescheidungen zurückzudämmen, wenn sie die Vertretung unvernünftiger und offensichtlich frivoler Ehescheidungsprozesse, denen man unedle Motive von vornweg ansieht, ablehnt oder unter Hinweis auf Gewissensbedenken auch das Gewissen skrupelloser Menschen schärft⁷⁴.

⁷² Da der voraufgehende Vortrag im besonderen mit diesen Reformbestrebungen sich befaßte, brauchte hier nicht näher auf diese Sache eingegangen zu werden. — Zur Sache s. neuestens näheres bei *K. Klink*, Die Reformbestrebungen im Ehescheidungsrecht, Berlin 1928.

⁷³ Vgl. u. a. *D. Molts*, Zum Gesetz zur Änderung des BGB., betr. Erleichterung der Ehescheidung (Mitteil. des Reichsfrauenbeirats der deutschen Zentrumspartei, 1927, Nr. 6, S. 19 bis 22); *Klink* 74—105 mit Anhang; *Knecht*, 721⁸.

⁷⁴ Über die Frage, ob katholische Richter und Rechtsanwälte Ehescheidungsprozesse

Doch nun zum Schluß! Ehe und Familie sind die Grundlage der ganzen menschlichen Gesellschaft, die Keimzelle wie der Kirche, so des Staates. Beide haben ein wesentliches Interesse daran. Aber jeder Teil sollte es auf dem ihm eigenen Gebiete und seinen Aufgaben entsprechend betätigen. Freilich das Dilemma zwischen einem kanonischen und einem viel zu weit über seine Zuständigkeit hinausgehenden staatlichen Eherecht besteht nun einmal bei uns. Aber möchte doch angesichts dessen jeder Katholik, der sich in den heiligen Ehestand begibt, von seiner Person sagen können, was im zweiten Jahrhundert schon der Apologet Athenagoras schrieb: „Für sein Weib erachtet jeder von uns Christen diejenige, die er nach unseren christlichen Gesetzen geheiratet hat.“ Kein schöneres Wort jedoch zu dieser so wichtigen Sache als jenes, das Papst Leo XIII. in seiner nun öfter erwähnten Enzyklika *Arcanum* 1880 nicht nur seinen untergeordneten kirchlichen Organen, sondern mehr noch den staatlichen Regenten und Leitern mahnend ans Herz gelegt hat und das da lautet: „Die katholische Kirche hat das göttliche Institut der Ehe mit so strengen und weisen Gesetzen umgeben, daß jeder, der die Sache vorurteilsfrei betrachtet, einsehen muß, daß die Kirche auch in bezug auf die Ehe die beste Schützerin und Helferin des Menschengeschlechtes ist. Ihre Weisheit hat sich siegreich behauptet hinaus über die Flüchtigkeit der Zeiten, die Ungerechtigkeit der Menschen und die zahllosen Wandlungen der Staaten.“

führen bzw. darin entscheiden dürfen, vgl. *Schnitzer*, Eherecht 78—84 (Knecht hat in seiner Überarbeitung von *Schnitzer* die betreffenden ausführlichen Erörterungen leider fortgelassen); *Leitner*, Eherecht 429 f.

Gewissenskämpfe eines geistlichen Fürsten der Barockzeit.

Von Univ.-Professor Dr. Max Braubach in Bonn.

Es mag vielleicht überflüssig erscheinen, nochmals auf die Berufskämpfe des Kurfürsten Joseph Clemens von Köln (1688—1723) einzugehen, nachdem vor anderthalb Jahrzehnten *Heinrich Schrörs* sie auf Grund der einst von *Ennen* veröffentlichten Dokumente sowie der im Vatikanischen Archiv zu Rom befindlichen Korrespondenzen in klarer und anschaulicher Weise dargestellt hat¹. Und doch glaube ich von einem neuen, diese Berufskämpfe betreffenden Fund nicht schweigen zu sollen, obwohl durch ihn die Arbeit von *Schrörs* in ihren Aufstellungen und Ergebnissen keineswegs bestritten, sondern nur bestätigt und ergänzt wird. Die Quellen, die *Schrörs* benutzte, waren — abgesehen von den Aufzeichnungen des Kurfürsten in seinem „Beständigen Memento-Büchel für die Heilige Meß“ — im wesentlichen offizieller Natur, und wenn in ihnen auch die Persönlichkeit und die inneren Kämpfe des Fürsten sich deutlich abzeichneten, so boten sie doch kein so rückhaltloses Bekenntnis einer bedrängten Seele, wie die eigenhändigen Niederschriften, die ich in dem Düsseldorfer Staatsarchiv fand². Ähnlich intime Zeugnisse eines Menschen aus jener Zeit dürften selten sein; in ihnen aber treten uns, wie ich meine, der Mensch und die Zeit zugleich mit ihren Vorzügen und ihren Fehlern wie in einem Spiegel entgegen. So mag ihre Veröffentlichung denn doch berechtigt sein.

*

Das erste Stück der Sammlung — offenbar handelt es sich um eine Sammlung von Dokumenten, die vielleicht von Joseph Clemens selbst angelegt worden ist — führt uns zurück bis in das Jahr 1693. Fünf Jahre vorher hatte Leibniz den damals 17jährigen Wittelsbacher Prinzen, der bereits Fürstbischof von Freising und Regensburg war und soeben in Köln zur Wahl stand, kennen gelernt und er hatte festgestellt, daß der junge Mann keine große Neigung für den geistlichen Stand zeige, ja, daß er anscheinend recht erbost war, wenn man ihn als Bischof bezeichnete und behandelte³. Seine Stimmung hatte sich seitdem nicht ver-

¹ *H. Schrörs*, Die Berufskämpfe des Kurfürsten Joseph Clemens, Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, 98, 1916, 1—28. Siehe auch die Abhandlungen desselben Verfassers, Zum Privatleben des Kurfürsten Joseph Clemens, Annalen 92, 1912, 125—133; Kurfürst Joseph Clemens und Madame de Ruysbeck, Annalen 97, 1915, 1—77. Außer den wichtigen Korrespondenzen des Vatikanischen Archivs hat *Schrörs* die Publikation von *L. Ennen*, Der spanische Erbfolgekrieg und der Churfürst Joseph Clemens von Cöln, 1851, sowie die Mitteilungen in *Stranbergs* Rheinischem Antiquarius, III. Abt., Bd. 13, 1867, benutzt. Entgangen ist ihm merkwürdigerweise der Aufsatz von *Brischar*, Fénelon und der Kurfürst Joseph Clemens von Köln in: Der Katholik, 1888, Bd. II, 488—517.

² Düsseldorfer Staatsarchiv: Kurköln, Geh. Geistliches Archiv, Fasz. 59 u. 60.

³ Siehe den Brief von Leibniz an die Herzogin Sophie von Hannover in: Die Werke von Leibniz, herausgegeben von *Onno Klopp*, VII, 1873, 11/12.

ändert, wie der Brief, den er am 28. April 1693 aus Freising an seinen Bruder, den Kurfürsten Max Emanuel von Bayern, richtet, zeigt⁴. Heftig verteidigt er sich da gegen Vorwürfe, die Max Emanuel anscheinend gegen seine Soldatenspiellerei erhoben hatte. Die militärischen Übungen, die er mit seinen Leuten abhalte, seien ihm notwendig als eine „ehrliche Rekreation“, da er kein Jäger und kein Musiker sei, für Komödien, Bankette, Turniere und Opern ihm das Geld fehle und es nicht zu seinem Stande passe, zu viel „mit dem Frauenzimmer“ umzugehen. Am Kriege teilzunehmen — Max Emanuel befand sich damals im Feld — habe man ihm ja verboten; was solle er aber um Gottes Willen zu Hause anfangen, wenn ihm nicht einmal jene Übungen erlaubt würden. „Es möchte zwar einer kommen und möchte mir diese Quaestion moviren, ob es einem geistlichen Fürsten zustehe, mit dergleichen militärischen Exercitien umzugehen, so werde ich ihm gleich zur Antwort geben, daß auch geweihte und konsekrierte Bischöfe und Erzbischöfe sich in dergleichen Sachen auch geübt, was darf dann erst einer, der 4 minores hat⁵, tun. Zudem ist Euer Liebden selbst bewußt, daß ich mich niemals hätte eingelassen, den Konsens in die kurkölnische Wahl zu geben, so ich nicht mir die Hoffnung gemacht, weil ich durch die Kur auch Truppen bekomme, selbe noch zu seiner Zeit noch kommandieren zu können, indem auch Euer Liebden noch in gutem Gedächtnis sein wird, daß ich allezeit mehr zur Miliz als zu dem geistlichen Stand ein Verlangen getragen, und was ich getan, ich aus keiner anderen Ursache als zu Euer Liebden und unseres Hauses Wohlfahrt getan, indem ich immediate meiner Vocation zuwider gehandelt. Und weiß es Gott, wie übel mir bei diesem Stand ist, denn ich erstlich diesen nicht verlangt und dennoch hierin kommen bin, secundo in solchem nichts als Troublen, Chagrin, kein Geld, Schulden und große Obligationen finde, 3^o und in diesem man mir meine ehrliche Okkupationen noch dazu blamieren will. Ja, ich lasse Euer Liebden selbst höchstvernünftig bedenken, ob einer nicht sollte deswegen kleinmütig werden.“ „Ungeachtet diesem“, so fährt das naive Weltkind, das doch schon Gewissenskrupel hat, fort, „so will ich gern darin wider meinen eigenen Willen so lange verbleiben, als lange es Euer Liebden für die Konvenienz unseres Hauses erkennen werden und ich auch nicht ad majores ordines schreiten muß: denn diese gar zu große Obligationen nach sich ziehen, solche ich jedoch in mir zu schwach finde, solche zu halten, und glaube ich auch, Euer Liebden werden mich auch dahin nicht bringen, solche zu halten, dann ich einmal in eine solche Resolution müßte ausbrechen, so zwar meiner Person nicht allzu avantageux, jedoch zu meiner Seele, so Gott allein gehört, höchstem Heil gedeihen würde.“

Offen spricht Joseph Clemens hier es aus, daß er keinerlei Beruf zum Priester in sich spüre. Sein Herz hängt am Soldatenstand; er droht damit, falls man ihn

⁴ Kopie eines eigenhändigen Schreibens Joseph Clemens' an Max Emanuel, Freising, 28. April 1693. Düsseldorf a. a. O. — Bei Zitaten ist im Folgenden die heutige Orthographie eingesetzt, dagegen ist die Ausdrucksweise unverändert wiedergegeben.

⁵ Die vier niederen Weihen.

von seinen Liebhabereien abbringen oder gar zu den höheren Weihen veranlassen wolle, auf die Kur und die Stifter zu verzichten. Doch der willensstärkere Bruder, dem das Seelenheil eines Menschen wenig gilt, wenn nur seine politischen Ziele erreicht werden, beantwortet Drohung mit Drohung, er übt einen unerhörten Druck auf den Prinzen aus, dem dieser, schwach und leichtfertig, wie er ist, immer wieder nachgibt. Als Joseph Clemens zwei Jahre später von neuem mit Wünschen auf militärische Beschäftigung — er rechnet, wie es scheint, mit einem höheren Kommando im Kriege — aufwartet und für den Fall der Ablehnung auf die Möglichkeit seines Rücktritts von seinen geistlichen Würden anspielt, erhält er von Max Emanuel eine energische Zurechtweisung. Nicht unmittelbar an ihn geht der Brief, den der Bayer am 21. April 1695 im „Lager bei Oydonk“ schreibt, sondern an den wohl mit seiner Aufsicht betrauten Grafen Arco, aber für ihn ist er bestimmt, wie wir ihn denn auch nicht im Original, sondern bezeichnenderweise in einer Abschrift von Joseph Clemens' eigener Hand in unserer Sammlung finden⁶. Max Emanuel läßt sich da höchst unwillig über einen ihm mitgeteilten Brief aus, der ihn nicht wenig befremdet habe, „und bedauere mehr denjenigen, so ihn geschrieben, als den Praejudiz, so dergleichen unbesonnene Sentiments mir und meinem Kurhaus zuwachsen können“. Er gibt sich dann den Anschein, als wenn ihm im Grunde an der politischen Stellung des Bruders gar nicht so viel liege, da er es jederzeit erreichen könne, daß der aus einer Nebenlinie des Hauses stammende Graf von Wartenberg⁷ die Kur und die Bistümer erhalte. „Habe also nicht Ursache, länger dergleichen Bedrohungen von meinem Herrn Bruder anzuhören, und bin müde, allzeit wegen ein jedes Bagatelle zu vernehmen, wie er auf die Extremitäten geht.“ Daß ihm in Wirklichkeit ein Verzicht des Bruders keineswegs gleichgültig ist, das geht deutlich aus den harten Worten hervor, in denen er dann für diesen Fall seine Rache ihm ankündigt und ihm insbesondere seine Lieblingshoffnung auf ein militärisches Kommando zerstört: „Ergreift er die desperaten resolutiones, wird er's allein büßen und hernach anstatt einer Armee etliche Kammerdiener und Lakaien kommandieren. Ich werde ihm, solange ich lebe, nicht einmal eine Kompagnie geben; wer wird der sein, der einem Kurfürsten, so für ein caprice einen Kurhut und so schöne Stifter verloren und kein Soldat ist, ein Kommando gibt? Zudem man das Haus nicht offendiren wird wollen, einen solchen Herrn in Dienst zu nehmen, der dem Haus einen solchen Tort getan.“ Was für eine Zukunft aber habe Joseph Clemens dann zu erwarten! „Seine Apanage ist ohne dem klein, ich werde ihm's aber noch schmäler machen, wenn es zu dem kommen sollte, denn ich ihm alles abziehen kann, so ich zu Erhaltung dieser Stifter beigetragen.“ Zum Schluß faßt der Bayer nochmals seine Forderungen zusammen: „Ich be-

⁶ Max Emanuel an Graf Arco, Lager bei Oydonk, 21. April 1695. Düsseldorf a. a. O.

⁷ Die Grafen von Wartenberg stammten von dem Herzog Ferdinand, dem dritten Sohne Albrechts V., ab, der sich 1588 mit der Münchener Beamtentochter Marie Pettenpeck vermählte. Vgl. S. Riezler, Geschichte Bayerns, IV, 645—50.

gehe nicht, daß er Priester werde, aber nur daß er als ein Geistlicher lebe und diese nicht anständische, ja kindische Gedanken einmal fallen lasse. Ich habe bis dato deswegen viel Reprochen auf mich selbst genommen und wegen seiner viel vertragen, hab's aus brüderlicher Liebe getan und werde es noch tun, ja alles mit teilen, wenn er zu meinem Rat arbeiten will, welches nichts als des Kurhauses Aufnehmen ist.“

Joseph Clemens hatte nicht die Kraft, zu widerstehen, er beugte sich. Er trat die Regierung in Köln und in Lüttich, wo er 1694 zum Fürstbischof gewählt worden war, an, trotzdem er entschlossen war, sich nicht weihen zu lassen. Von Zeit zu Zeit galt es, sich die notwendige Dispens in Rom zu verschaffen: stets war es der bayrische Bruder, der darum nachsuchen mußte. Über die Vorstellungen des Kölner Domkapitels konnte man sich dann ruhig hinwegsetzen⁸. Einen kritischen Zeitpunkt bildete allerdings die Erreichung des 30. Lebensjahres am 5. Dezember 1701. Schon finden wir uns in den Anfängen des Spanischen Erbfolgekrieges, in dem Joseph Clemens wie Max Emanuel an der Seite Ludwigs XIV. von Frankreich gegen den Kaiser und die Seemächte kämpfte. In politisch höchst erregter Zeit findet der Kurfürst doch noch die Muße, einen seitenlangen Brief an seinen Bruder zu richten, um ihn zu Schritten in Rom zu veranlassen: die Kopie dieses Schreibens bildet das dritte Stück unserer Sammlung⁹. Den „herzliebsten Herrn Bruder“ bittet er da in Untertänigkeit, ihm doch womöglich gleich eine Dispens auf 12 oder 10 Jahre zu erwirken, „daß ich also in den kleinen ordinibus bis zu solcher Zeit in ruhigem Gewissen fortleben möchte“. Die höchst merkwürdige Mischung tiefer Religiosität und naiver Auffassung der von ihm bekleideten geistlichen Würden kommt dann in der Begründung seiner Forderung zum Ausdruck. Sein Gewissen erlaube es ihm nicht, das sacerdotium anzunehmen, „massen weder die Keuschheit zu halten weder andere kleine Bagatellen mich ganz nicht abhalten, sondern bloß allein die Sublimität dieses geheiligten Charakters, von welchem der heilige Hieronymus schreibt, quod vita sacerdotis debeat esse purior Angelica, wozu ich mich mit dem heiligen Franzisko untüchtig schätze, ja lieber den Tod selbst auszustehen verlange, als, ohne mich dazu disponiert zu wissen, diesen geheiligten Charakter auf mich zu nehmen; denn, so ich in diesem Stand stolpere, ich endlich zeitliche Fehler begehe, da aber auch die allerindifferentesten Sachen gleich Todsünden einem auf den Hals bürden.“ „Es sind“, fährt er fort, „ohne dem Sünden genug zu fliehen, ohne daß man neue suchen will sich aufzubürden: denn obzwar die göttliche Gnade freilich bei einem Priester das meiste mitwirken muß, so ist doch schwer, dieses Joch auf sich zu bürden, wenn einer selbst seine Gebrechlichkeiten erkennt, welche mit der göttlichen Gnade mitwirken müssen und solche verdienen machen.“ Ein Appell an Max Emanuel schließt sich an: „Es ist

⁸ Vgl. *Schrörs*, *Annalen* 98, 3.

⁹ Kopie eines eigenhändigen Schreibens Joseph Clemens' an Max Emanuel, Bonn, 1701; Angabe von Monats- und Tagesdatum fehlt. Düsseldorf a. a. O.

Euer Liebden bekannt, daß, was ich tun will, ich recht oder gar nicht zu tun begehre: daher Euer Liebden bis auf diese Stunde ja aveuglement in allem gedient habe, was selbe von mir begehrt. Ich habe ja wider Willen und bloß und allein aus brüderlicher Liebe diesen dermaligen Stand nicht allein ergriffen, sondern behalte ihn noch und werde (so man mich also gedulden will) gern noch länger also verbleiben: denn ich bin zwar der größte Sünder auf Erden, allein in diesem Stand hoffe ich mit der göttlichen Gnade noch den Himmel zu behalten, pro hic et nunc aber in dem Priesterstand nicht, zu welchem, wie ich Euer Liebden schon oft gemeldet habe, ich mich nicht capabel schätze.“ Eingehende Ratschläge folgen, wie man in Rom zu Werke gehen solle, um Erfolg zu haben, zu Schluß kommt dann nochmals eine dringende Mahnung an den Bruder, sich mit allen Mitteln um die Dispens zu mühen. Die 12- oder 10jährige Prorogation allein könne Schlimmes verhüten und zugleich alles zum Besten und zum Wohl des Hauses Bayern wenden: „denn, so Gott Ihnen und mir das Leben bis dahin gnädiglich verleihen will, so werde ich in dem 40. oder 42. Jahre sein, wo alsdann ich auch nicht mehr so viel Jovialität, als dermalen, haben werde, so zwar dermalen nicht, in dem Priesterstand aber sündlich ist; daher will ich solcher werden, so werde ich es recht, wie es sein soll, will ich es aber nicht werden, so kann ich alsdann allezeit von Eurer Liebden einen Prinzen zum Koadjutoren bekommen, welche dort schon von 14, 12 und 11 Jahren sein werden, daher ich alsdann nach der Resignation ihr Administrator könnte bleiben, bis gleichwohl sie zur selbsteigenen Regierung capabel werden.“ „In dieser Zeit“, so meint er dann im Hinblick auf die Feindschaft seiner Domkapitel, „so werden auch meine Feinde nach einander weg sterben (so ich zwar ihnen nicht wünsche), und mithin kann man à poco à poco insensible die Gemüter der Kapitularen also gewinnen, daß der erwünschte Effekt durch die Gnade Gottes zu hoffen ist. Denn alle dermaligen Händel des Kapitels ich auslache, gleich ein Samson die Philister mit seiner Stärke gefoppt hat: in diesen Haaren aber allein bestehet meine Stärke, welche soferne eine grausame Dalila mir abschneidet, ich denen Kapitlischen Philistern zur Beute würde.“

Wir wissen nicht, ob Max Emanuel entsprechende Schritte in Rom unternommen hat; jedenfalls ist dem Kölner die gewünschte Dispens auf 10 bis 12 Jahre nicht bewilligt worden, denn im Sommer 1704 mußte der Bayer bereits wieder den Papst um einen neuen Aufschub bitten¹⁰. Um diese Zeit befand sich Joseph Clemens bereits in der Verbannung: die Truppen der gegen Ludwig XIV. verbündeten Mächte hatten ihn aus den rheinischen Landen vertrieben, zunächst in Namur und Brüssel, dann in Lille hatte er Zuflucht gefunden. Gerade im Verlauf des Jahres 1704 nun scheint der berühmte Erzbischof Fénelon von Cambrai mit ihm in Verbindung getreten zu sein, seine schriftlichen und mündlichen Mahnungen und Warnungen aber machten auf den im Grunde frommen

¹⁰ *Schrörs, Annalen* 98, 5.

Fürsten den tiefsten Eindruck¹¹. Noch aus dem Jahre 1704 oder aus dem Beginn des Jahres 1705 stammt das wohl wichtigste Stück unserer Sammlung — leider nur ein Fragment —, eine eigenhändige Niederschrift Joseph Clemens' mit der Überschrift: „Reflexiones, so mich am meisten in diesem jetzigen Stand plagten“¹². Hier schüttet der Kurfürst, wie er selbst sagt, angeregt durch Fénelon, mit dessen Zuspruch wohl aber auch Forderungen der Kurie sowie seines Bruders, betreffs Erteilung der höheren Weihen, zusammengetroffen waren, sein Herz aus. „Gott der Allmächtige“, so beginnt diese ergreifende Anklage gegen die aus politischen Gründen erfolgte Vergewaltigung seines freien Willens, „welcher aus unendlicher Liebe für den Menschen, den Er nach seinem Ebenbild erschaffen, nicht allein Mensch geworden, sondern auch für solchen gelitten und an dem Stamm des heiligen Kreuzes gestorben ist, hat solchen sein eigenes Heil zu suchen frei heimgestellt, daher jedem Menschen freisteht, gutes oder böses zu tun und jenen Stand zu erwählen, welchen er zu seiner Seele Heil am nützlichsten zu sein glaubt, denn Gottes Ziel allein in dem bestanden, ut salvum faceret quod perierat¹³, nämlich durch den ersten Fall unseres Vaters Adam. Ich schäme mich selbst, daß ich fast sagen solle, daß diese so schätzbare Freiheit, für welche Ein Gott mir und allen Menschen zu Liebe gelitten, ich nicht genießen sollte, denn, wenn man sich will erinnern, wie ich in den geistlichen Stand kommen, so bekenne ich, muß jeder, der ohne Passion reden will, frei gestehen, daß solches gezwungen geschehen ist.“ Voll Wehmut berichtet er dann über die gottlose Art, wie man über ihn, ohne auf seine eigenen Wünsche zu achten, verfügt hat: „Mit 11 Jahren habe ich die Primam Tonsuram nehmen müssen, um Koadjutor in Regensburg und Berchtesgaden, nachmals auch zu Freising zu sein, welche erste Weihe ich mit so viel Zähren damals bekommen, als viel ich nun beweine, daß ich insensiblement bei 21 Jahr in diesem Stand unwürdig gelebt habe. Meine durchleuchtigsten Eltern höchstseligsten Andenkens¹⁴, welche ich gern mit meinen Händen wollte aus der Erde nun in jetziger Zeit herauskratzen, so ich nur konnte, haben ganz nicht auf diesen Stand gedenket, sondern Zeugnis des annoch lebenden Herrn von Prielmair mit mir ganz andere Gedanken geführt; allein dero allzu früher Tod hat auch mir meine Freiheit benommen, und den damaligen Ministris des bayrischen Hofs (welche mehrers auf das zeitliche Aufnehmen des Kurhauses als auf einer Seele Heil gedachten) war unschwer, einen jungen damals noch in

¹¹ Den Inhalt eines langen Briefes Fénelons an Joseph Clemens' vom 30. Dezember 1704 teilt *Brischar*, *Katholik*, 1888, II, 493—497, mit.

¹² Drei beschriebene Folioblätter sind erhalten, der Schluß fehlt. Düsseldorf a. a. O. — Daß die Niederschrift schon vor dem Eintreffen des päpstlichen Breves vom 10. Februar 1705, das den Kurfürsten energisch aufforderte, sich die höheren Weihen erteilen zu lassen, erfolgte, geht aus dem Inhalt mit Sicherheit hervor. Möglicherweise hat jener Brief Fénelons vom 30. Dezember 1704 sie hervorgerufen. *Schrörs*, *Annalen*, 98, 5, ist demnach zu verbessern.

¹³ Lk 19, 10.

¹⁴ Kurfürst Ferdinand Maria und Adelheid von Savoyen.

vollem Weltmut lebenden Kurfürsten¹⁵ zu überreden, daß, ohne auf dieses eine Reflexion zu machen, ich ungeachtet meines vielfältigen Bittens sacrificiert wurde. Mein damaliger getreuer Seelsorger, der Pater Heinrich Scherer¹⁶, dem sowohl meine Inklinatio als Gewissensstand am besten bekannt war, hat es oftmals genuerinnert, entweder mich von diesem gezwungenen Leben wieder los zu lassen, oder anders mich zu erziehen, allein weder eines noch das andere ist erfolgt, und war damals auf das erstere die Antwort, daß ich noch ein Kind wäre und nicht wüßte, was ich selbst wollte, daß die Lust zum geistlichen Stand mir schon kommen würde, auf das andere aber so hätte zwar man sollen billige Reflexionen darauf machen, allein die Ungewißheit, ob mein Herr Bruder Kinder oder keine bekommen würde, machte jederzeit dieses hemmen und mich also zum geistlichen gewidmete Person weltlich erziehen, und zwar jederzeit mit der gottlosen Maxime, daß ich die Bistümer nur solange behalten sollte, bis man wüßte, was Gott mit der Succession meines Bruders machen wollte. Bin also aus lauter weltlichen Ursachen (davon noch mehreres wegen der Kölnischen und Lüttichischen Wahl weltkundig) im geistlichen Stand unbedachtsam verharret, ohne zu gedenken, was wieder anjetzo mir mehr als zu schwer fällt.“ Man könne ihm nun allerdings, so fährt er fort, replizieren, daß er sich eine Zeit lang in diesem Stand vergnügt zu sein gezeigt habe; er gestehe denn auch frei, daß ihm noch jetzt Kurfürst von Köln und Fürst von Lüttich zu sein der allerliebste Stand auf Erden wäre, wenn nicht die Verbindung mit dem Erzbistum und Bistum bestände. Er müsse auch zugeben, daß er viele Jahre „von zeitlichen Ehren und Gütern eingeschläfert“ worden, daß er sogar die schöne Residenz in Bonn und andere Gebäude aufgeführt habe, um zeit seines Lebens sie zu genießen, ja daß er zeitweise wirklich Lust gehabt, geistlich zu werden, aber nur, weil er diesen Stand aus zeitlicher Liebe für seine Lande nicht so betrachtet, wie er ihm nun vorkomme: „Und in Wahrheit, ich weiß meine jetzigen Sorgen nicht besser zu vergleichen, als uns allen Sündern, welche niemals sündigen würden, so ihnen stets der Tod, die Ewigkeit und die Hölle vor Augen stünden, als wie selbe im Todbett uns vorkommen wird; so lang man sich noch wohl auf befindet, so lange denket man zwar wohl als auf eine Sache, so gewiß ist und die unfehlbar kommen wird, allein ist es ein großer Unterschied, solche von ferne anzusehen und alsdann solche in der Nähe, wenn man ganz dabei ist, zu betrachten.“ Ist ihm aber, so fragt er sich gewissenhaft, gar nicht der Gedanke an die Verantwortung, die er übernommen, gekommen: „Ich müßte die Wahrheit nicht reden, so ich meine drei Beichtväter P. Henricum Scherer, P. Balthasar Anreiter, beide seligen Gedächtnis, und meinen nun jetzigen Seelsorger P. Paulum Glettle¹⁷ anklagte, daß

¹⁵ Max Emanuel.

¹⁶ Siehe *Schrörs*, Annalen 98, 2 u. 24/25; ferner *B. Duhr*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, III, 1921, 859 f.

¹⁷ Über Glettle, der später vom katholischen Glauben abfiel, siehe Rheinischer Antiquarius III, 13, 581. Vgl. auch *Schrörs*, Annalen 92, 128/29.

selbe mir nicht oftmals sattsam und nachdrücklich die Schuldigkeit eines Bischofs vorgestellt, den teuern geistlichen Kirchenpfennig und die Seelsorge eines Seelenhirten, und hat auch oftmals dieses genug Gewissenswürm in mir erweckt, daß nicht ein(mal), sondern öfters um Gottes willen selbst und schriftlich meine Entlassung von meinem Herrn Bruder begehrt, allein dessen Sentimente zeigen meine noch in Händen habende eigenhändige Briefe, davon dann hier weiter nichts melden will¹⁸. Solchemnach einesteils die Furcht vor meinem Herrn Bruder, der mich vielleicht völlig verlassen würde, andernteils die Liebe für meine zeitlichen Güter, Ehre und Ansehen, und drittens, daß ich nicht einen Heller außer den geistlichen Gütern für mich zu genießen habe, mich abgehalten haben, diesen Stand zu verlassen, welchen ich aus keinem einzigen Motiv eines Berufs auf mich gezwungen nehmen müssen, sondern aus lauter politischen Ursachen, wodurch indessen meine Seele in schwere Verantwortung gesetzt worden.“ Aber hätte er nicht trotz allem von sich selbst den Entschluß fassen müssen, entweder wirklich ein geistliches Leben zu führen oder unter Nichtachtung aller „eitelen Praetexte und Ergötzlichkeiten“ in den weltlichen Stand überzutreten? Gewiß: „allein aus diesem kann man die uns Menschen jederzeit angeborene Schwachheit, welche meistens nur das gegenwärtige Heil und nicht so viel das zukünftige betrachtet (ersehen). Solchemnach habe ich auch alles dieses bis auf diese Stunde negligiert, immer mich mit der Hoffnung flattierend, es werde von sich selbst eine Veränderung sich erzeugen, wodurch ich in dem weltlichen Stand eine bessere Fortune als in dem geistlichen machen konnte, daher weder meinen devoir, weder meine künftige Verantwortung so stark respicirt habe, als viel nun solche mir gar zu klar vor den Augen liegt, massen nun ich auch in procinctu stehe, entweder für alle Zeit den geistlichen Stand zu erwählen oder auch für alle Zeit solchen zu verlassen.“ Wie es kommt, daß ihm nun die Schuppen von den Augen gefallen? Fénelons Einfluß ist es zuzuschreiben: „Der so fromme als gelehrte Erzbischof von Cambray hat diese Krise nun in mir erweckt, welchen vielleicht Gott mit Fleiß ausgesehen, um den wahren Weg meines Heils mir zu erweisen.“ Er bekenne, daß er nunmehr erst seine Pflicht als Bischof klar vor Augen sehe. Angesichts dieser Erkenntnis aber — nun kommt das Entscheidende — müsse er sich für unwürdig halten, „einen solchen großen Seelenhirten abzugeben“. Drei „Hauptobstacula“ dafür finde er: „primo ist die Seelsorge, von welcher ich von einem Erz-, drei Bistümern und einer Probstei¹⁹ Gott Rechenschaft geben solle; secundo daß ich so viele Bistümer besitze und nichts Patrimoniales habe, solchemnach von lauter geistlichem Geld leben muß, so ein heißer Pfenning ist; tertio so sehe ich den geistlichen Stand in jenem Wert an, wie solcher auch ist, nämlich wie ihn der heil. Macarius beschreibt: *Perpende dignitatem tuam, quam sis pretiosus, nam Angelis te fecit Deus praestantiorum*.“ Im einzelnen will er nun diese Punkte erläutern — leider ist nur die Erläuterung

¹⁸ Siehe den oben mitgeteilten Brief Max Emanuels an Graf Arco.

¹⁹ Köln — Freising, Regensburg, Lüttich — Berchtesgaden.

zum ersten, „nämlich circa curam Animarum“, erhalten. Die Haut schaudere ihm bei dem Gedanken, daß er die Seelsorge so vieler Kirchen auf sich nehmen solle, „der ich zwar den besten Willen von der Welt habe, solcher genug zu tun, allein solcher ist nicht sufficient, daß dadurch ich meiner Schuldigkeit ein Genüge leiste, massen man viel mehr sehen muß, ob ich auch die Capazität dazu habe“. Ausführlich legt er dar, daß er, da er „ohne Studium“ sei, von andern abhängen und alles glauben müsse, was seine Theologen und Berater ihm vor-sagten, wobei immer die Gefahr bestehe, daß sie aus Interesse oder Furcht ihrer Pflicht nicht genügten. Außerdem sei bei dem Haß der Domkapitel gegen seine Person und bei der allgemeinen politischen Lage vorauszusehen, daß alle seine bestgemeinten Bemühungen, weil sie eben von ihm kämen, fruchtlos bleiben würden. „Concludiere also, daß ich ganz nicht dermalen mehr der Kirchen Nutzen bringen kann, so auch ich wollte, sowohl ratione propriae Incapacitatis als Impossibilitatis mehr reussiren zu können, daß also, wenn keine andere Ursache als diese wäre, solche schon genug wäre, mich quittieren zu machen, denn mit dem Propheten Jona sage: Si propter me exorta est ista Tempestas proicite me in mare²⁰.“ Bei diesen Sätzen bricht das uns erhaltene Manuskript ab.

Wie auch die weiteren Ausführungen gelaute haben mögen, die ganze Niederschrift war sichtlich getragen von der Überzeugung, daß einmal er so wie bisher die Dinge nicht weiter laufen lassen dürfe, andererseits er aber nicht imstande sei, den Anforderungen des geistlichen Standes zu entsprechen und folglich ihm nichts anderes übrig bleibe, als zu „quittieren“. Aber so sehr ihn diese Erkenntnis wohl durchdrungen hat, sein Wille war wieder nicht stark genug, um gegenüber den Einwirkungen und Drohungen von seiten seines Bruders, des Königs von Frankreich, seines Kanzlers Karg und wohl seiner ganzen Umgebung seinen Entschluß durchzuführen. Als im Frühjahr 1705 ein päpstliches Breve ihn auffordert, sich die höheren Weihen erteilen zu lassen, legte er Karg in einer französischen Denkschrift, in der manche Gedanken aus jener Aufzeichnung sich wiederfinden, seine Bedenken vor²¹; doch dessen geschmeidige Antwort, die nach dem Urteil von *Schrörs* den armen Zweifler um jeden Preis in das Heiligtum treiben sollte, fand er „ebenso schön als richtig“ und war davon „wahrlich mehr gerührt, als von allem, was ich vom Erzbischof von Cambray gehört, ob-schon mir dieser sehr Schönes gesagt hat“²². Zu einer Erfüllung der päpstlichen Forderung war er allerdings noch keineswegs bereit, vielmehr bat er den Papst am 3. Juli 1705 um einen neuen Aufschub, der in der Tat gewährt wurde.

Bald darauf aber scheint sich in Joseph Clemens eine Sinnesänderung voll-zogen zu haben: er entschloß sich, das Priestertum auf sich zu nehmen. In ver-schärfter Form wohl hatten angesichts der politischen Lage — in Deutschland bereitete man die Achtserklärung gegen die Wittelsbacher vor — der Bruder und

²⁰ Vgl. *Schrörs*, *Annalen* 98, 9.

²¹ *Ennen* XLIII ff. Siehe *Schrörs*, *Annalen* 98, 7 ff.

²² *Ennen* XLIX; *Schrörs*, *Annalen* 98, 13.

der königliche Bundesgenosse auf ihn in dieser Richtung eingewirkt; sicherlich jedoch hätte der um sein Seelenheil besorgte Fürst dem politischen Druck sich nicht gebeugt, wenn er nicht zugleich dank dem Zuspruch von anderer Seite die Überzeugung gewonnen hätte, daß er doch ein guter und gewissenhafter Priester werden könne. Aus den Veröffentlichungen von *Schrörs* wissen wir, daß der Beichtvater Max Emanuels, der Jesuitenpater Gaetano Bonomo, sich um ihn bemühte, daß auch die Gräfin Fugger, zu der Joseph Clemens seit langem in freundschaftlichen Beziehungen stand, ihren Einfluß einsetzte²³, und daß insbesondere die fromme Anleitung Fénelons geeignet war, die Zweifel und Bedenken des Fürsten auszuräumen²⁴. Die mir vorliegenden Papiere zeigen, daß die eigentliche Entscheidung durch eine vierte, bisher unbekannte Persönlichkeit herbeigeführt wurde. In einer von Joseph Clemens selbst verfaßten Schilderung seiner Subdiakonatsweihe, die sich in den Düsseldorfer Akten findet, berichtet er, daß er nach erfolgter Weihe seinem Beichtvater, dem Dechant von St. Stephan, aus Dankbarkeit die Hand geküßt habe, „weil nach Gott ihm allein diese von Ihrer Kurfürstlichen Durchlaucht genommene Resolution zuzuschreiben ist“²⁵. Es handelt sich hierbei nicht mehr um den oben genannten P. Glettle — vielleicht ist dessen Abfall vom katholischen Glauben, von dem uns der Rheinische Antiquarius Mitteilung macht, gerade in dieser Zeit eingetreten, was dann gewiß nicht ohne Folgen für die Stimmung des frommen Fürsten geblieben ist —, sondern um einen Franzosen, namens du Queux²⁶, Dechant und Pfarrer von St. Stephan in Lille. In unserer Sammlung liegt auch ein französischer Brief du Queux' an sein Beichtkind, datiert vom 26. Juli 1706, dessen Inhalt uns einen Einblick in die Beziehungen zwischen beiden gewährt²⁷. Du Queux kündigt da die Vollendung der Übersetzung eines kleinen Buches mit dem Titel „Vera Sapientia“ an²⁸ und er bietet sich, wenn der Kurfürst es wünsche, noch die Schrift „Speculum non fallax“ wohl in französisch zu übertragen. Denn immer, so fährt er fort, werde er sich glücklich schätzen, wenn er dazu beitragen könne, Joseph Clemens die volle Seelenruhe, die ihm notwendig sei, zu verschaffen. Die letzte Audienz und die Durchsicht der Schreiben des Papstes gebe ihm, du Queux, viel Stoff zu

²³ *Schrörs*, Annalen 98, 17/18. Diese Einwirkung der Fugger wird, wie wir noch sehen werden, auch durch Angaben in den von mir gefundenen Akten bestätigt.

²⁴ Siehe zur Ergänzung von *Schrörs*, Annalen 98, 19: *Brischar*, Katholik, 1888, II, 493 ff.

²⁵ „Wahre Relation wie die Weihe als Subdiaconus von Ihrer Kurfürstl. Durchlaucht zu Köln p. . . abgelaufen.“ Düsseldorf a. a. O.

²⁶ Der Name wird an einer andern Stelle der erwähnten Relation genannt.

²⁷ Du Queux an Joseph Clemens, Lille, 26. Juli 1706. Düsseldorf a. a. O.

²⁸ „J'acheverai aujourd'huy la traduction du petit livre intitulé 'vera sapientia' que Votre Altesse Sérénissime Electorale m'a ordonné de traduire. Elle a eu la bonté de m'ordonner de composer une épître dédicatoire à Madame la Comtesse de Fugger. Je viens prier très humblement V. A. S. E. de me faire connaître plus particulièrement vos intentions, afin que je m'y conforme le plus exactement qu'il me sera possible.“

Betrachtungen, über die er bald ausführlicher sich aussprechen wolle. „Wachen Sie und beten Sie, um nicht in Versuchung zu kommen“, heißt es dann weiter; „der Geist ist willig und das Fleisch ist schwach, so hat Jesus Christus zum heiligen Petrus gesprochen, dieser Satz aber trifft auf Sie selbst zu, Monseigneur, er enthüllt Ihnen in zwei Worten zugleich Ihre Pflicht. Hüten Sie sich, Monseigneur, daß Sie nicht wegen eines Augenblicks des Vergnügens das ewige Leben verlieren: ‚Momentaneum quod delectat, aeternum, quod cruciat.‘ Es ist nicht mehr an der Zeit, auf die Schmeichler zu hören, die uns getäuscht haben, man muß jetzt das Unglück unserer Verführung beweinen und uns stets diese beiden Worte vorhalten: ‚aut poenitendum aut ardendum.‘“

Die letzten Zweifel über seinen Beruf waren — das geht aus den Sätzen dieses Briefes, der drei Wochen nur vor seiner Subdiakonatsweihe geschrieben wurde, deutlich hervor — bei Joseph Clemens um diese Zeit noch nicht behoben. Wie es um seine Seele und seine Stimmung in diesen Tagen stand, darüber gibt uns ein weiteres kostbares Fundstück Aufschluß. Große Foliobogen sind es, bedeckt mit Aufzeichnungen in der schwer leserlichen Schrift des Kurfürsten, diesmal nicht in deutscher Sprache, sondern in einem orthographisch unmöglichen Französisch²⁹. „Exercices spirituelles“ steht am Kopf der ersten Seite, und darunter „fruits des méditations“. Und dann folgen in acht Abschnitten diese Ergebnisse frommer Betrachtungen. Über jedem Abschnitt ist ein Tagesdatum angegeben: erster bis achter August; in sich zerfallen die Abschnitte wieder in zwei deutlich voneinander geschiedene Teile: „le matin“ und „le soir“. Wir wissen, daß Joseph Clemens sich unmittelbar vor der Subdiakonatsweihe, die am 15. August 1706 stattfand, in die Abtei Loo begab und hier unter der Leitung Fénelons geistliche Übungen hielt³⁰. Sie liegen uns zweifellos in dieser Niederschrift vor. Ich will versuchen, im Folgenden ihren Inhalt, der für sich selbst spricht, in möglichst wortgetreuer Übersetzung wiederzugeben:

„1. August: Morgens. Ich habe bedacht, daß ich für Gott allein geboren bin, daß seine Stimme mich ruft; er sagt mir: *Poenitentiam agite et (!) sine poenitentia peribitis*³¹. Ich habe erwogen, daß anstatt Buße zu tun ich immer neue Sünden begehe, dadurch aber ziehe ich mir die Verdammnis zu, zumal da Gott mir durch seine Gnade soviel Erleuchtung gibt, die ich als unzweifelhafte Wahrheit erkenne; warum also machen nicht so viele von Gott mir versprochene Güter

²⁹ Niederschrift Joseph Clemens'. Düsseldorf a. a. O.

³⁰ Vgl. *Brischar*, *Katholik*, 1888, II, 498.

³¹ Mt 3, 2 u. Lk 13, 3. Die lateinischen Zitate sind sämtlich im Text unterstrichen. — In einem Brief vom 30. Dezember 1704 hatte Fénelon dem Kurfürsten zur Lektüre empfohlen: die Briefe des hl. Paulus an Timotheus und Titus, das Pastorale des hl. Gregorius, die Bücher vom Priestertum des hl. Chrysostomus, einige Briefe und Reden des hl. Augustinus, die Bücher de consideratione des hl. Bernhard und einige Briefe desselben an die Bischöfe, das Leben des hl. Karl, die Werke und das Leben des hl. Franz von Sales, außerdem die Bestimmungen des Konzils von Trient und des römischen Katechismus und die Kirchengeschichte von Fleury. *Brischar*, *Katholik*, 1888, II, 496.

mehr Eindruck auf mich, als die, welche ich in der Welt verlassen muß³²? O Herr: Exue veterem hominem cum actibus suis et indue me novum qui secundum deum creatus est³³; aus mir selbst werde ich niemals etwas Gutes vollbringen, daher kann mich allein Deine Barmherzigkeit retten, daher Herr: hic ure, hic secca, hic hic nihil mihi parcas³⁴; wenn Du mich rettetest, werde ich alles Dir zu Liebe leiden, denn die Hölle selbst ist zu wenig Strafe für das, was ich verdiene. Erbarme Dich also, o Herr, eines Sünders, der sich nicht mehr aus dem Pfuhl der Sünde herausziehen kann, wenn Dein kostbares Blut mich nicht rein wäscht. — Abends. Ich habe bedacht, daß der Himmel einem Schatz vergleichbar ist. Ich habe erwogen, daß ich besser einen Schatz der Welt bewahre als die Gnade, die mir allein zu der Erlangung dieses Schatzes verhilft. Ich nehme mir vor, sie zu bewahren; qui stare se existimat, videat ne cadat³⁵.

2. August: Morgens. Gott ruft mich und erwartet mich, und warum komme ich nicht? Die Freuden der Erde halten mich zurück, aber lassen sie dich denn nicht den Himmel verlieren? Gewiß, du ziehst sie also einem ewigen Glücke vor. Wenn du deine Seele verlierst, ist alles verloren: quid prodest homini, si universum mundum lucretur animae vero detrimentum patiatur³⁶. Ich nehme mir vor, einzig an mein Heil zu denken. — Abends. Früh oder spät muß man alles verlassen und sterben, was werde ich dann haben, wenn ich nicht gute Werke für die andere Welt vollbringe; da man doch einmal alles verlassen muß, warum es nicht gleich verlassen? Später wird es gezwungen geschehen müssen, und jetzt würde ich mir dabei Verdienst erwerben, will ich wirklich dessen verlustig gehen? oder bin ich so oberflächlich, es nicht zu beachten? wahrlich ich habe viel Schuld und wenig Verdienst, folglich laßt uns in der Welt sterben, um in Jesus Christus zu leben. Thesaurizate vobis Thesaurus in coelis³⁷.

3. August: Morgens. Ich bin ein Baum, der keine Frucht trägt. Ja, seit dem dreißigsten Lebensjahr ist es einzig mein Leichtsinn, der mich abhält, Priester zu werden; welche verlorene Zeit! Verdiente ich nicht abgehauen und in's Feuer geworfen zu werden? warum aber ist das noch nicht geschehen? Einzig die Barmherzigkeit Gottes hat mich bis jetzt geschont, besprengen wir daher mit Tränen der Reue diesen dürrer Baum, damit er Frucht trägt; aber wenn der Herr mir nicht mit seiner Gnade den glühenden Eifer gibt, wahrhaftig dann bin ich nur zu sehr ein dürrer Baum und in Gefahr, abgehauen und ins Feuer geworfen zu werden, in gehennam ignem³⁸. O Gott, Erbarmen für einen, der dies verdient hat, und der nicht genügend Buße für seine Sünden tun kann, wenn nicht Deine Barmherzigkeit allein mir zu Hülfe kommt; arbeiten wir also an unserm Heil,

³² Hier folgt noch ein unleserlicher Ausdruck: „C'est coutumence“ oder „C'est coutumerie“.

³³ Kol 3, 9. 10; Eph 4, 24.

³⁴ Dasselbe Zitat findet sich auch in Joseph Clemens' „Beständigem Memento Büchel für die heilige Messe“. Vgl. *Schrörs*, *Annalen* 92, 127.

³⁵ 1. Kor 10, 12.

³⁶ Mt 16, 26.

³⁷ Mt 6, 20.

³⁸ U. a. Mt 18, 9.

um das ewige Leben zu erlangen und reiche Früchte zu tragen, *fructus bonorum operum*. — Abends. Man ist nie vor dem Tode sicher und man denkt so wenig daran: *Vigilate qua hora non putatis dominus veniet*³⁹; man ist also nicht sicher und setzt sich durch eine Todsünde der Möglichkeit aus, überrascht und dann für ewig verdammt zu werden. Ach, Gott läßt mich durch seine Gnade oft daran denken, nicht mehr also will ich eine Todsünde begehen aus Angst, überrascht zu werden, denn sonst wird Gott mir vielleicht keine Erleuchtung mehr senden, *quia non cognovistis tempus visitationis tuae*⁴⁰.

4. August: Morgens. Gott wird jeden Menschen richten, und ich, was muß ich erwarten, da ich fast 25⁴¹ Jahre in fortwährender Sünde gelebt habe; es ist Zeit, für dieses Gericht sich vorzusehen. Die Leiden dieser Welt können durch Kleinigkeiten auslöschen, was eine Hölle ewig nicht auslöschen könnte⁴²; aber wenn die Hölle irdisch wäre, würde ich dann nicht versuchen, ihr zu entgehen, warum also tue ich nicht das, was Gott mir durch seine Gnade eingibt. Ich kann mich nicht in meinen Leidenschaften beherrschen, das ist alles. Ach Herr, gib die Rute einem Schwachen, der ohne Deine Gnade sich nicht zu helfen weiß. Die Gewohnheit meiner Sünden reißt mich fort, und ohne Deinen Beistand würde ich nicht widerstehen können: *Caro mea putredine plena*⁴³. Ich bin ein Kranker, ein Verwundeter, der zu Dir läuft, um sich von dem wahren Samariter heilen zu lassen, gib mir also den Geist der Kraft, damit ich den Verordnungen der Ärzte meiner Seele folge, um von meinen Wunden geheilt zu werden. *Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra*⁴⁴. — Abends. *Nemo potest duobus dominis servire*⁴⁵; welchen Nutzen habe ich davon gehabt, den Menschen gedient zu haben! Der Kaiser hat mir mit Undank gelohnt, Frankreich läßt mich alles verlieren, mein Bruder läßt sich manchmal gegen mich einnehmen, ein anderer zürnt mir, ein anderer täuscht mich, bestiehlt mich, Gott allein täuscht nicht, wir wollen uns ihm allein hingeben, dann wird mein Glück ewig sein, doch, Herr, gib völlig Deinem Diener Deinen Willen zu erkennen, er mißtraut sich selbst allzusehr, so muß Dein Licht ihn erleuchten und Deine Kraft muß ihn stärken: *Tu domine, qui corda nosis omnium, ostende quem elegeris*⁴⁶.

5. August: Morgens. *Venit salvare quot perierat*⁴⁷. Gott will Dich nicht zu Grunde richten, und du folgst ihm nicht? er verspricht dir ewige Güter und du ziehst die vor, die untergehen werden; o teurer Unglücklicher, du mußt dich überwinden; *peccavi in Patrem*, sagt der verlorene Sohn⁴⁸, so komme ich zu Gott, um von ihm zu erlangen, was ich durch meine Frevel nicht mehr verdient hätte,

³⁹ Mt 24, 42; Lk 12, 40.

⁴⁰ Lk 19, 44.

⁴¹ Im Text verbessert aus 30.

⁴² Die Stelle ist unklar. Im Original lautet sie unter Beibehaltung der Orthographie: „les peines de ce Monde peuvent effacer casi (?) par des riens, ce qu'un enfer aeternellement ne scauroit effacer.“

⁴³ Job 7, 5.

⁴⁴ Ps 94, 8.

⁴⁵ Mt 6, 24.

⁴⁶ Apg 1, 24.

⁴⁷ Mt 18, 11.

⁴⁸ Lk 15, 18 u. 21.

da ich mich durch sie der himmlischen Gnaden beraubt habe, ohne die ich nichts bin; diese Versuchungen zu überwinden wird dich Leiden kosten, aber es wird dich noch viel größere kosten, wenn du sie nicht überwindest. Wähle also, welche von beiden du erdulden willst. — Abends. *Super tria parcam Babiloni, super quatuor non*⁴⁹. Wenn ich noch eine Sünde begehe, wird Gott nicht mehr verzeihen, daher werde ich aus Furcht, daß mein Maß voll sein könnte, nicht mehr sündigen, aber Herr, ohne Deine Kraft werde ich zu nichts fähig sein.

6. August: Morgens. Um sich zu retten, muß man nach dem Gesetze Gottes leben, das Gesetz besteht darin, seinen Vorschriften zu gehorchen; sie werden alle belohnt, und zwar ewig; kann man in der Welt auf Lohn rechnen, wo ihr 100 schöne Taten vollführt, ohne daß man davon spricht, oder selbst wenn man davon spricht, gibt es immer Giftmischer, die sie zu schwärzen suchen; und doch sucht man mehr zeitlichen als ewigen Lohn, warum? *Corpus offuscat animam*⁵⁰, und für diesen Leib, der sterben kann, willst du eine unsterbliche Seele verlieren. Herr, stehe mir bei, Du kennst meine Torheit und Schwäche, wenn Deine Gnade mir nicht hilft: *sine tuo lumine nihil est in homine*⁵¹. — Abends. Das Schiff wird hin und her geworfen: *salva nos domine, perimus, et dominus imperavit ventibus (!) et tempestas cessavit*⁵². Du fürchtest die Wellen der Versuchungen, du wirst untergehen, wenn du dein Vertrauen nicht in Gott setzt, warum fürchtest du dich also, wenn Gott dir beisteht, bleiben wir also fest bei dem Entschluß: du hast nur die Sünde zu verlassen und, indem du sie verläßt, verläßt du deine Verdammung: *ipse incepit et perficiet*⁵³, du beginnst zu bauen und du vollendetest es als ein schlechter Architekt nicht!⁵⁴

7. August: Morgens. *Fiat voluntas tua*⁵⁵. Dieses Wort hat unsern Herrn Blut schwitzen machen, und ich, ich soll nicht auch leiden? So lasse mich doch nur das Gute erkennen, Herr; welche Pein es mir auch bereitet, ich werde es vollenden, aber der Herr führt mich nicht irre, während ich vielleicht geblendet bin durch die Herrlichkeiten der Welt, die nur eine Ausgeburt meines Ehrgeizes sind; so überantworte ich mich Dir, Herr: *ostende mihi voluntatem tuam*⁵⁶. — Abends. Ein Seitenschmerz hat mich überfallen und mich drei Stunden lang schrecklich gequält, das hat mir zur Betrachtung gedient, daß man in der Hölle andere Dinge leiden wird, wo doch schon dieses Übel genug Schmerz bereitet, und daß die Ewigkeit nicht zu vergleichen ist mit 3 Stunden, die mir doch schon

⁴⁹ Am 1, 6 u. 2, 1.

⁵⁰ Wohl nicht biblisch.

⁵¹ Aus der Sequenz des Königs Robert von Frankreich: *Veni sancte Spiritus*, Str. 3; abgedr. z. B. bei J. Kehrein, *Lateinische Sequenzen des Mittelalters*, 1873, 108.

⁵² Mt 8, 25 u. 26; Lk 8, 24.

⁵³ Der Gedanke nach 1 Kg 3, 12. Wortlaut im Anschluß an Richt 13, 5 u. 1 Petr 5, 10.

⁵⁴ Neben diese letzten Sätze hat der Kurfürst geschrieben: „Nb. parole de la Comtesse Fugger.“ Der Einfluß der Gräfin läßt sich daraus deutlich erkennen.

⁵⁵ Mt 6, 10.

⁵⁶ Jak 2, 18.

sehr lang erschienen sind. Wenn also Gott die Sünde nur mit diesem Übel bestrafen würde, wäre es schon harte Strafe, bedenken wir also die Qualen der Hölle, des Fegefeuers und der Ewigkeit; für einen Augenblick der Freude aber setzt man sich alledem aus. O Gott: *a porta Inferi erue animam meam*⁵⁷.

8. August: Morgens. *Venite Benedicti possidete locum quod (!) vobis praeparatum est ab origine mundi*⁵⁸. Gott bereitet mir das Paradies und ich, ich tue alles, um die Absichten eines Gottes der Weisheit zu vereiteln. Er will mir ewiges Gut geben und ich suche freiwillig ein ewiges Übel; welche Torheit! Gott allein kann mir durch seine Gnade die weise Klugheit zurückgeben, welche mir die Verderbtheit raubt infolge der Erbsünde Adams: *Peccatum meum contra me est semper*⁵⁹. — Abends. Zum Ende: *Consumatum est*⁶⁰. Ja, ich habe meine weltlichen Freuden beendet und ich beraube mich nur einer verlorenen Zeit und des Anlasses zur Reue⁶¹; und doch zittere ich, mich ihrer für immer zu begeben durch die Ordination. Ach Herr, siehe darin meine Pein, wenn Du mir nicht hilfst, bin ich verloren; aber wie schwer es mir auch wird, ich gebe mich Dir in dem festen Vertrauen, daß meine Seele in Deinen Armen nicht ihre Verdammung finden wird: *tu enim domine laborem et dolorem meum considera*⁶². — *Omnia ad maiorem dei gloriam.*“

Hier, das wird man nach der Lesung dieser Aufzeichnungen sagen dürfen, rang ein Mensch in hartem Kampf mit sich selbst und mit Gott. Über seine Schwächen gab er sich keinen Illusionen hin, trotzdem entschloß er sich schließlich in kindlichem Vertrauen auf Gottes Gnade und Hilfe, das heilige Amt des Priesters auf sich zu nehmen. Acht Tage nach Abschluß jener geistlichen Übungen, am 15. August 1706, wurde Joseph Clemens in der Kapelle Notre Dame de grace bei Lille von Fénelon zum Subdiakon geweiht. Noch finden sich in unserer Sammlung Dokumente, deren Inhalt sich auf diesen wichtigen Abschluß schwerer Gewissenskämpfe bezieht. Wieder tritt uns in ihnen die tiefe Religiosität und Frömmigkeit des Fürsten, aber auch seine leichtfertige Naivität, die sich auf die Dauer nicht unterdrücken ließ, entgegen. Da ist zunächst wiederum eine acht Seiten fassende eigenhändige Niederschrift; wie der Inhalt zeigt, das Konzept einer von ihm selbst verfaßten und vorgetragenen Predigt⁶³. Anscheinend hatte Joseph Clemens sie zum Druck bestimmt, denn am Schluß findet sich die wiederum eigenhändige Eintragung, daß vor die Predigt zu setzen sei einmal ein Titel: „Väterliche Ermahnung, so Ihre Kurfürstliche Durchlaucht Joseph Clemens in der Kirche der wohl ehrwürdigen Klosterfrauen des Ordens

⁵⁷ Ps 85, 13.

⁵⁸ Mt 25, 34 u. Hebr 9, 26.

⁵⁹ Ps 50, 5.

⁶⁰ Jo 19, 30.

⁶¹ Der Text ist an dieser Stelle nicht ganz deutlich. Ich lese: „*ouy J'ay fini mes plaisirs mondain et que Je defruit rien que un temps perdu et un regret.*“

⁶² Ps 10, 14.

⁶³ Niederschrift Joseph Clemens'. Düsseldorf a. a. O.

S. Dominici oder so genannten Couvent à la Biette in Ryssel getan an seine Hofbediente den 14. Augusti in vigilia assumptionis Beatae Mariae als an dem Vorabend seiner Ordination als Subdiaconus“, sodann eine kurze Einführung, daß nämlich der Kurfürst sich mit seinem ganzen Hofstaat an dem genannten Tage in die Kirche zu Ryssel begeben, daselbst der Hofkaplan das *veni creator Spiritus* intoniert und der Kurfürst nach Empfang der Benediktion durch den hochwürdigen Dechanten Mons. du Queux von der auf der Evangelienseite stehenden Kanzel folgende Exhortation „mit Vergießung vieler Tränen der Umstehenden“, an seinen Hofstaat gehalten habe. Die Predigt selbst, von der hier wenigstens ein kurzer Auszug mitgeteilt sei, beginnt mit einem Zitat aus Paulus, ad Timotheum, cap. 3: „Si quis autem domui suae praeesse nescit, quomodo Ecclesiae Dei diligentiam habebit; so aber jemand seinem Haus nicht vorzustehen weiß, wie wird solcher für die Kirche Gottes Fleiß haben.“ Höchst merkwürdig, aber für Joseph Clemens so recht bezeichnend ist dann die Einleitung: „Auserwählte in Christo dem Herrn versammelte Zuhörer und liebe getreue Hofbediente. Ich glaube, mit wundervollen Augen sehen wir beiderseits nun an einander an, billig befremdet ihr euch, mich heutigen Tags auf der Kanzel zu sehen, weit mehr aber bin ich erstaunt, von solcher aus euch anzureden, und zwar kann ich mit Recht anheut mit dem Propheten Jeremia cap. 1 ausrufen, a, a, a, Domine deus, ecce nescio loqui quia Puer ego sum⁶⁴, a, a, a, Herr und Gott, ich stammle und kann nicht reden, weil ich nur ein Kind bin, denn ja kindisch oder freventlich scheint zu sein, daß ein der Rednerkunst unerfahrener Mensch, wie ich, eine Kanzel nun besteigt und von solcher sich unterfängt, das Wort Gottes euch vorzutragen, der doch solche weder bestiegen, wieder einmal selbe zu besteigen gedenkt.“ Nach langen Ausführungen darüber, daß er nun vor allem daran denken müsse, den eigenen Schafstall, d. h. den Hof, zu säubern, um nicht selbst angesteckt zu werden, erteilt er dann seinen lieben Getreuen die väterliche Nachricht, „daß Gott mein Herz also bereitet hat, daß ich mich festiglich entschlossen, gibt's Gott morgen als an dem Fest der glorreichen Himmelfahrt Mariae frühe um 9 Uhr in der von hier nicht weit gelegenen Kapelle à Notre Dame de grace von den Händen des Herrn Francisci Erzbischofs und Herzogs von Kamerich nach Satz und Ordnung der alleinseligmachenden Apostolischen Römischen Kirche die Weihe des Subdiakonats zu nehmen.“ Selbst in dieser öffentlichen Predigt kommt er sodann auf die Bedenken und Zweifel zu sprechen, die ihn solange gequält haben. Sei er denn wirklich würdig und fähig? In der Tat, er schaudere, wenn er einerseits seine eigene Person und andererseits die ihm aufgetragenen geistlichen Ämter betrachte, er zittere und gebe, daß er nun ein Diener des Altars werden solle, dem er bisher so wenig gedient habe, der kalte Schweiß breche ihm in das Angesicht, wenn er bedenke, daß er nun in dem Hause Gottes anderen mit Worten und Werken vorleuchten solle, der er bisher vielleicht weit mehr durch

⁶⁴ Jer 1, 6. Dasselbe Zitat findet sich in dem Brief Fénelons an Joseph Clemens vom 30. Dezember 1704. *Brischar*, Katholik, 1888, II, 494.

sein böses Beispiel in die Finsternis geleitet habe, ach, die Ängste seien von allen Seiten um ihn. Doch still, ihm dünke, er höre den büßenden König David singen: bei Gott ist eine Barmherzigkeit und bei ihm die Erlösung; wohlan, zu Gott also wolle er sich wenden, zu Gott, der da sage: ich verlange nicht den Tod des Sünders, sondern daß selber sich bekehre und lebe. „Wohlan denn, Herr, ich falle Dir zu Füßen und wende mich mit zerknirschem, bußfertigem Herzen nun allein zu Dir, der Du allezeit auch unverdient als ein getreuer mildreicher Vater für mich ungeratenen Sohn Sorge getragen hast, Du hast jederzeit Deine Barmherzigkeit Deiner Gerechtigkeit vorgezogen, da doch ich alle Strafen, ja die Hölle selbst rechtmäßig verdient hätte, Deine Gnade allein hat mich davor bewahrt.“

Das Schlußstück unserer Sammlung endlich bildet die ausführliche Beschreibung der Vorgänge am 15. August, am Tage der Subdiakonatsweihe, von Kanzlistenhand geschrieben, jedoch von Joseph Clemens selbst mehrfach korrigiert und zweifellos von ihm verfaßt⁶⁵. Wir begleiten den „Herrn Hochzeiter“ auf der Schifffahrt des Morgens von Schloß Glözelburg, seinem derzeitigen Wohnsitz, nach dem Dorfe Loos und von da nach der Kapelle Notre Dame de grace, wo ihn Fénelon erwartete, wir nehmen teil an der Weihe und der folgenden Messe, wir hören den Ausruf des neuen Subdiakons: „Oh quelle joie!“, wir begleiten ihn dann zurück bis zur Landungsstelle des Schiffs und weiter nach Knozenberg, erhalten Kenntnis von dem Glückwunschschreiben Max Emanuels, das ihm hier durch den Grafen Taufkirchen überreicht wird, sehen dem Festessen zu, bei dem man „sehr lustig“ war, wohnen darauf noch mit dem Kurfürsten der großen „Procession du Roi“ in Lille bei und verlassen ihn erst am Abend, da er „matt und müde“ ins Bett sinkt. Wir vernehmen endlich noch, daß Ihre Durchlaucht am 25. August als an St. Ludwigs-Tag zum ersten Male als Subdiakon bei einem Hochamt, das du Queux hielt, mitgewirkt — diesmal war Max Emanuel von Bayern persönlich anwesend, „und konnte weder von kölnischen noch bayrischen Kavalieren und Ministern die Tränen enthalten, als solche diesen durchleuchtigsten subdiaconum seinem auch durchleuchtigsten Herrn Bruder das Evangelium und Pacem reichen sahen“. „Nun“, so schließt das Schriftstück, „präparieren sich Ihre Kurfürstliche Durchlaucht zu Nehmung der höheren Weihen, um letztlich von Ihro Päpstlichen Heiligkeit selbst die erzbischöfliche Konsekration zu empfangen, wozu Gott seine Gnade verleihen wolle.“

Die übrigen Weihen folgten in der Tat in Jahresfrist, nur daß die bischöfliche Konsekration nicht durch den Papst, sondern gleichfalls durch Fénelon vorgenommen wurde.

⁶⁵ Wahre Relation, wie die Weihe als Subdiaconus von Ihrer Kurfürstlichen Durchlaucht zu Köln p. in der Kapelle eine halbe Stund außer Lille, so sich nennt Notre Dame de grace, abgelaufen. Düsseldorf a. a. O. Den Inhalt dieser Relation habe ich bereits eingehend an anderer Stelle behandelt (Literarische Blätter der Kölnischen Volkszeitung Nr. 117 vom 3. XI. 1927), ich begnüge mich daher hier mit einer kurzen Zusammenfassung.



ÜBERSICHTEN



Neue Katechismuskommentare.

I.

Bernbeck, Jakob, Katechesen für die Oberstufe nach dem deutschen Einheitskatechismus mit einem Anhang von Beispielen und Gedichten. J. Kösel & Fr. Pustet, München 1927. Bd. 1, 384 S., geb. 5,40 M.; Bd. 2, 323 S., geb. 4,80 M.; Bd. 3, 416 S., geb. 5,80 M. — *Burger, Tiberius*, Katechesen für die Oberstufe nach dem deutschen Einheitskatechismus. J. Habel, Regensburg 1926/27. Bd. 1, 236 S.; Bd. 2, 324 S.; Bd. 3, 328 S.; je 3 M., geb. je 4 M. — *Deubig, Georg*, Hilfsbuch zum Einheitskatechismus, bearbeitet nach dem Prinzip der religiösen Lebensschule. Gebr. Steffen, Limburg a. d. Lahn 1926/27. Bd. 1, 2. Aufl., 288 S., 4 M., geb. 5,50 M.; Bd. 2, 400 S., 6 M., geb. 7,50 M.; Bd. 3, 376 S., 6 M., geb. 7,50 M. — *Gründer, Joseph*, Handbuch zum deutschen Einheitskatechismus. Herausgegeben vom Bischöflichen Generalvikariat Paderborn. Bonifatiusdruckerei, Paderborn 1927/29. Bd. 1, XVI u. 367 S., geb. 6,50 M.; Bd. 2, XXVI u. 480 S., geb. 8 M.; Bd. 3 XXIV, u. 502 S., geb. 9 M. — *Hilker, Otto*, Handbuch zum Einheitskatechismus. F. Schöningh, Paderborn 1927/28. Bd. 1, 2. Aufl., 192 S., geb. 4 M.; Bd. 2, 2. Aufl., 222 S., geb. 4,30 M.; Bd. 3, 224 S., geb. 4,60 M. — *Jehle, Edmund*, Katechesen für die Oberstufe nach dem deutschen Einheitskatechismus. Herder & Co., Freiburg 1926/28. Bd. 1, 194 S., geb. 4 M.; Bd. 2, 284 S., geb. 5,50 M.; Bd. 3 noch nicht erschienen. — *Schnitzler, Michael H.*, Handbuch zum Katholischen Katechismus. J. P. Bachem, Köln 1927. XII u. 304 S. 7 M., geb. 8 M. — *Schwenz, Wilhelm*, Katechetische Skizzen. F. Borgmeyer, Hildesheim 1925. VIII u. 280 S., geb. 5 M.

II.

Hoch, Thaddäus, Gustav Meys Vollständige Katechesen. Für die beiden unteren Schuljahre der Grundschule bearbeitet. Herder & Co., Freiburg 1927. 15. Aufl. 1. Teil 266 S. und 4 Tafeln Bilder, 4,50 M.; 2. Teil 296 S., 4,50 M. — *Hötte, Franz*, Der gesamte Religionsunterricht im ersten Schuljahr. Ausgeführte Katechesen nach dem Fuldaer Normalplan. Ebenda 1927. 2 M. — Der Religionsunterricht für die beiden unteren Schuljahre der Grundschule nach den Katechesen von Mey-Hoch. Ebenda 1928. 60 S., 60 Pf. — *Raab, Karl*, Hilfsbuch zum Katholischen Religionsbüchlein für die Grundschule (herausgegeben von den bayerischen Bischöfen). L. Auer, Donauwörth. 274 S., geb. 4,80 M. — *Schreiner, Georg*, Stundenbilder. Kurzgefaßte Katechesen für die Unterstufe. 3. Aufl. J. Kösel & Fr. Pustet, München 1927. 144 S., geb. 3,20 M. — *Raab, Karl*, Meine Beichtklasse. L. Auer, Donauwörth 1928. 320 S., geb. 5 M. — *Schwarz, Jos.*, Erstbeichtunterricht. Zugleich ein Beitrag für die religiöse Erziehung in der Schule. 2. Aufl. A. Bader, Rottenburg a. N. (Württemberg) 1927. 90 S., 2 M., geb. 3 M. — *Funke, Paul*, Der Kommunionunterricht nach dem Einheitskatechismus. Bonifatiusdruckerei, Paderborn 1927. 48 S., 1,50 M. — *Hilker, Otto*, Das Himmelreich ist nahe. Vorbereitung auf die Erstkommunion im engen Anschluß an die Biblische Geschichte. K. Ohlinger, Mergentheim 1927. 2. Aufl. XV u. 176 S., 3,60 M., geb. 4,70 M. — *Nagel*, Wie Bernhard Overberg den Kommunionunterricht erteilte. F. Schöningh, Paderborn 1927. 1,60 M. — *Raab, Karl*, Meine Kommunionklasse. (Vierter Schülerjahrgang — Erstkommunionunterricht.) L. Auer, Donauwörth 1927. 278 S., geb. 4,80 M.

*

Katechismuskommentare sind nicht lediglich ein Produkt der neuesten Zeit; sie haben ihre Vorgänger schon im 16.—18. Jahrhundert, freilich mehr nach der materiellen Seite.

So gab *Petrus Busaeus (Buys)* S. J. 1569 ein „Opus catechisticum“ heraus, in welchem er den Text der Summa doctrinae christianaе seines Ordensgenossen Petrus Canisius abdruckte und mit großem Fleiß Belege und Beweise dazu aus der Heiligen Schrift und den Vätern zusammentrug. Nach der Vorrede sollte die Arbeit in erster Linie den Katecheten zur Erklärung des Katechismus dienen. Den gleichen Zweck verfolgt der „Nucleus catecheticus“ des Bopparder Franziskaners *Bernardinus Mercator* 1667, der zwar auch Bibel- und Väterzitate, hauptsächlich aber Beispiele aus der Legende und Geschichte bringt. Als Hilfsmittel für die Katechisierung der höhergebildeten Jugend verfaßte *Petrus Wittfeld* S. J. seine „Theologia catechetica“ Münster 1656. „Paradisus puerorum“ betitelt sich eine Beispielsammlung nach dem Geschmack des 17. Jahrhunderts, die der Jesuit *Philipp de Berlaymont* aus Cambrai veröffentlichte (2. Aufl. Köln 1619). Alle diese Bücher wollen zugleich dem Prediger volkstümlichen Stoff bieten, und es fehlt auch nicht an Versuchen, katechetische Predigten in unserem Sinne in Aufnahme zu bringen. Als Beispiel sei angeführt *Sebastian Schmid*, Pfarrer zu Diergenheim, „Vollständiger Catechismus. 130 Unterweisungen nach den fünf Hauptstücken R. P. Petri Canisii S. J. in dem kleinen Catechismo“. 2 Bde. 6. Aufl. Augsburg 1769. Diesem ersten und ältesten Typ der Katechismuskommentare ist die „Gründliche und leichtfaßliche Erklärung des katholischen Katechismus“ zuzuzählen, die *Joseph Deharbe* S. J. 1857 seinem Katechismus folgen ließ; in volkstümlicher Weise erörtert er den Katechismusinhalt und gibt im Anhang eine Auswahl passender Beispiele.

Der Fortschritt der Unterrichtsmethode bewirkte, daß man sich mit dieser Art katechetischer Hilfsmittel nicht mehr zufrieden gab und Wert darauf legte, die katechetische Form, die Sprache der Kinder, die Anwendung auf Herz und Gemüt der Kleinen, die Hilfe zur Aneignung des Wortlautes der Katechismuslehren darin zu finden. Aus solchem Bestreben heraus schrieb *Bernhard Overberg* sein „Christkatholisches Religionshandbuch“ Münster 1804. Zu weitester Verbreitung gelangte die „Erklärung des mittleren Deharbeschen Katechismus“ von *Jakob Schmitt* 1870, die theologische Präzision in glücklichster Weise mit kindertümlicher Darstellung verband und viele Auflagen erlebte. In seiner Art versuchten sich mit Erfolg und Geschick *Jaegers-Inderfurth*, *Möhler*, *Färber* u. a.

Eine neue Phase für die Katechismuskommentare begann mit dem Bestreben der Katechetenvereine, vor allem Süddeutschlands, die katechetische Lektion nach formalen Stufen aufzubauen; der Münchener Katechetenkreis übernahm hierin die Führung; *H. Stieglitz* war sein Meister. Wir erhielten die fertigen Unterrichtspräparationen, die jedesmal mehrere Fragen zu einer Unterrichtseinheit zusammenfassen, nach psychologisch geordneten Schritten den Gang der Behandlung im voraus bestimmen und an Stelle der bis dahin üblichen Texterklärung die Textentwicklung setzen. Nicht alle Autoren banden sich an die Methode der Münchener, aber es erschien kaum mehr ein Hilfsbuch zum Katechismus, das nicht eine methodische Gliederung in der Vorrede begründete und im Text durchführte und kenntlich machte; man prüfe daraufhin die Arbeiten von *Baumeister*, *Bühlmayer*, *Gründer*, *Kappler*, *Muff*, *Nist*, *Pichler* u. a. Solche Vorlagen empfehlen sich besonders für den jüngeren Katecheten, der die Sicherheit in der Handhabung der katechetischen Form erst gewinnen muß und durch die gedruckte Präparation immer wieder gemahnt wird, auf einen korrekten Lehrauftritt Wert zu legen und sich nicht mit mechanischer Einprägung des Memorierstoffes zu begnügen. Doch auch die Schattenseiten dieser Präparationen blieben nicht verborgen. Weil aller Stoff bereits in feste Form gebracht und für eine einmalige Durchnahme zugeschnitten ist, läßt sich die Präparation nicht so gut gebrauchen, wenn ich, je nach den Bedürfnissen der Klasse, eine andere Gruppierung der Katechismussätze vornehmen oder gemäß der Weisung des Lehrplans denselben Text wiederholt behandeln muß.

Eine letzte Form des Katechismuskommentars besitzen wir in der *Katechetenausgabe*, die *P. Jakob Linden* seinem Katechismus beigegeben hat. Sie zielt nicht unmittelbar auf die Jugend, sondern zunächst auf den Katecheten ab und „will ihm Aufschlüsse und Winke geben,

z. B. warum der betreffende Ausdruck gewählt ist, welche theologischen Gesichtspunkte oder Erörterungen nicht übersehen werden dürfen, welche wissenschaftlichen Feinheiten ruhig zu übergehen, welche praktischen Punkte zu behandeln sind“ (neue Bearbeitung von *Th. Mönichs*, 1927, S. 4).

Diese Entwicklung des katechetischen Handbuches führen die neu erschienenen Werke weiter im Anschluß an die neuen Schulbücher und Pläne.

I.

Die Einführung des Einheitskatechismus von 1925 und die neuen Lehrpläne für den Religionsunterricht in Volks- und höheren Schulen stellen den Katecheten vor stark veränderte Aufgaben; viele Federn setzten sich in Bewegung, um ihm die entsprechenden Hand- und Hilfsbücher zu schaffen. Aus den Kommentaren zum Einheitskatechismus greife ich zuerst die norddeutsche Gruppe heraus, die nicht bloß den Text des neuen Katechismus, sondern auch die Weisungen des Fuldaer Lehrplanes für die Volksschulen berücksichtigt.

Eine Art Katechetenausgabe stellt das Handbuch von *M. H. Schnitzler* dar. Was dem Verfasser als Dozenten an der Pädagogischen Akademie in Bonn oblag, das bezweckt er auch mit seinem Buche, nämlich in das Verständnis und die richtige Verwertung des Katechismus einzuführen. Er will keine unterrichtlichen Präparationen vorlegen, die der Katechet bloß vor der Klasse widerzugeben brauchte; vielmehr führt er theologisch an den Stoff heran, leitet ferner an, für die Lektion ein praktisches Ziel zu wählen, skizziert die methodische Behandlung und seelsorgerliche Auswertung und weist endlich hin auf mögliche Vertiefungen im weiterführenden Unterrichte. Die Ausarbeitung, die Auffüllung des Skelettes mit Fleisch und Blut, hat der Katechet selbst zu leisten. So sind die liturgischen Angaben des Katechismus im dritten Hauptstück ohne nähere Anweisung und Ausführung geblieben. „Wozu erhalten denn unsere Katecheten heute überall ihre pädagogische Vorbildung, wozu haben sie so viele Anregungen und Gelegenheiten zur Weiterbildung, als daß sie den Stoff selbständig in die geeigneten, von mancherlei Umständen bedingten Formen zu gießen verstehen!“ (Vorwort S. VII.) Freilich wird es namentlich dem von den akademischen Studien mit ihrem wissenschaftlichen Gepräge herkommenden Anfänger nicht leicht werden, mit diesem Handbuch allein eine konkret und lebendig gestaltete Katechese vorzubereiten. Deshalb will auch *Schnitzler* den sonstigen Katechismuserklärungen die Berechtigung nicht absprechen, sondern nur dartun, daß sich sein Buch „bewußt und absichtlich von andern sicher nicht weniger notwendigen und willkommenen Hilfsmitteln“ unterscheidet (Vorwort a. a. O.). Er hat kein Bedenken getragen, manche recht schwierigen Gedankengänge einzuflechten. Überall ist der Blick gerichtet auf die Zusammenhänge der Lehre an sich, auf die religiöse Lage der Gegenwart und auf die Themen der profanen Lehrfächer, damit eine allseitige Verknüpfung erzielt werde. Um das Referat nicht über Gebühr auszudehnen, sehe ich davon ab, zu Einzelheiten Stellung zu nehmen und begnüge mich damit, das Verhältnis der verschiedenen Arbeiten zueinander zu kennzeichnen. Nach *Schnitzler* ist Gründer zu nennen. Auch er weist bei jedem Abschnitte den Katecheten an, sich über die „katechetische Behandlung“ klarzuwerden, den Kernpunkt jeder Lektion zu erfassen, das praktische Stundenziel und die Dauerfrucht festzulegen. Dann aber macht er einen Schritt näher an die Praxis, indem er vielfach einen ausführlichen „Entwurf der Katechese“ folgen läßt. Der besondere Wert dieses Handbuches liegt darin, daß es der religiös-erziehlischen Seite der Schulkatechese die Hauptaufmerksamkeit zuwendet und zeigt, wie zumal die wichtigen Forderungen des Fuldaer Lehrplanes bezüglich der religiösen Erziehung im Katechismusunterricht erfüllt werden sollen. In den neuen Lehrplan muß sich der Katechet ganz anders, als es bei den früheren auf Stoffauswahl beschränkten Plänen notwendig war, hineinarbeiten und zur vollen Beherrschung seines Inhaltes durchdringen. Niemand kann besser dazu helfen als Gründer, der den Plan entworfen und bearbeitet, in zwei mehr theoretischen Erläuterungsschriften kommentiert hat und nun in konkreter Ausführung

zur Verwirklichung bringt. Den letzten Schritt zur Praxis tut *Hilker*, bei dem die Anweisungen für den Katecheten zurücktreten und ein Bild des Verlaufes der Katechese selbst entworfen wird, soweit eine Präparation dies zuläßt. Für jede Gruppe von Fragen, die er zu einer Einheit zusammenfaßt, führt er die Unterweisung durch in den Stufen: Vorbereitung, Erarbeitung, Vertiefung und Anwendung. „Diese Form ist deshalb gewählt, weil sich so das Material am besten darbietet; eine Festlegung für den Gang der Stunde soll damit nicht gegeben sein“, schreibt der Verfasser im Vorwort, jedoch wird sich in vielen Fällen diese Stufenfolge auch als natürlicher Aufbau der Katechese ergeben. Den Anschluß an das Arbeitsschulprinzip bekundet *Hilker* dadurch, daß er die zweite Stufe nicht „Darbietung“ nennt, wie es die frühere Methode tat, sondern „Erarbeitung“; er stellt auch Aufgaben für das vorbereitende wie nachbereitende Tun, benutzt das Zeichnen, notiert Anschlußstoffe und leitet an zum freien Gebete. *Hilkers* Ausführungen sind sachlich gehalten, eng an die Schulbibel und Liturgie angeschlossen. Daß sie auf den Leser nüchtern wirken, mag darin liegen, daß er die Methode der Arbeitsschule ziemlich energisch handhabt, bei der die Wärme und das Leben nicht einseitig vom Katecheten ausströmt, sondern in wertvollere Form aus der Mitarbeit der Klasse hervordringt.

Eine süddeutsche Gruppe von Kommentatoren des Katechismus lehnt sich an die Münchener Methode an, verschließt sich dabei aber nicht den im Arbeitsschulprinzip enthaltenen gesunden Fortschritten. Obenan steht *Bernbeck*. Seine formalen Stufen sind Vorbereitung, Darbietung oder Erlebnis, Verständnis und Auswertung. Er besitzt die Gabe, interessant zu erzählen und zum Gemüt zu sprechen. Wie er von einem religiösen Erlebnis auszugehen und wieder das religiöse Leben zu befruchten weiß! Das bringt den Katecheten und seine Klasse zu einer echten Erlebnis- und Tatgemeinschaft zusammen. Bei der Entwicklung wird der Katechet häufiger, als das Buch es tut, Haltepunkte und Rückblicke eintreten lassen, um den Schülern die Aneignung nach dem Grundsatz „Divide et impera“ möglichst zu erleichtern. Jedem Band ist ein Anhang von Erzählungen und Gedichten mitgegeben. Es mag am süddeutschen Charakter des Verfassers liegen, daß sein Buch eine freundlich unterhaltsame Art an sich hat. Auch *Jehle* bekennt sich zur Münchener Methode, markiert aber bei seinen Lektionsentwürfen nicht die Gliederung nach formalen Stufen, will sich überhaupt nicht streng an die Form binden. Sein Hauptbestreben läuft darauf hinaus, Selbstdenken und Selbsttun der Kinder in innigste Verbindung zu setzen. Freilich widerstrebt gerade dieses Verfahren einer schriftlichen Fixierung. Darum wollen seine Ausführungen zu den einzelnen Lektionen mehr andeuten und anregen; sie werden hierdurch kurz, jedoch nicht dürftig oder abstrakt. Aus Raumersparnis hat er, abweichend von den bisher genannten Autoren, den Katechismustext in seinen „Katechesen“ nicht abgedruckt. Im Einklang mit seiner früheren literarischen Tätigkeit wendet er der Pflege des Gebetes große Aufmerksamkeit zu. Gern läßt er das Schlußgebet mit einem Lied abwechseln. Ja, er fordert sogar: „Keine Stunde ohne religiöses Lied! Denn gut gesungen ist doppelt gebetet“ (Bd. I S. VII). Der zweite Band hat eine Beigabe von Geschichten und Gedichten zur Illustrierung des Textes, der erste Band nicht. Als dritter gesellt sich *Burger* hinzu. Im Aufriß seiner Katechesen vereinigt er die Stufe der Erarbeitung und Vertiefung, trennt aber öfter die Darbietung von der Erarbeitung. Die Entwürfe zu den einzelnen Abschnitten sind recht kurz gefaßt, beim ersten Bande beschränken sie sich manchmal auf Stichworte, bei den anderen Teilen gehen sie mehr ins einzelne. Jedem Hauptstück sind einige Zeichnungen, Erzählungen und didaktisch-pastorale Bemerkungen zugefügt. Der für die Diözesen Bayerns vorgeschriebene Lehrplan ist zugrunde gelegt.

Einen Anschluß nicht an die alte Münchener Methode, sondern an die von G. Götzl (München) vorgeschlagene Tat- und Lebensschule hat *Deubig* vollzogen. Sein Ziel ist die religiöse Selbständigkeit der Katechumenen. Dazu erzieht er durch die drei Betätigungsformen: vorbereitendes, erarbeitendes und nachfolgendes Tun (vgl. G. Götzl, Religion und Leben, 1. Teil, 2. Aufl. 1922, S. 22—35). Das Hilfsbuch ist schlicht und einfach geschrieben, kürzer als *Hilker* und *Bernbeck*. Durch seine Andachtsbücher und Exerzitienvorträge hat *Deubig*

eine besondere Eignung für die aszetische Schulung der Jugend an den Tag gelegt, er verleugnet sie auch in seinem Katechismuskommentar nicht; namentlich in den Winken für das nachfolgende Tun und in der Meßerklärung bewährt sie sich.

Mit der Bereitstellung katechetischen Materials begnügt sich *Schwenz*. Angesichts der Schwierigkeiten des zu behandelnden Lehrtextes sind seine Skizzen doch allzu kurz; einer Seite des Katechismus ist jedesmal auch nur eine Seite Erläuterung gegenübergestellt. Dabei hat er in der didaktischen Formung nicht überall eine glückliche Hand und entspricht nie und da auch nicht den Intentionen der Katechismusreform. Auf methodische Anweisung verzichtet das Buch ganz.

II.

Für das 5.—8. Jahr der Volksschule haben der deutsche Norden und Süden gemeinsam den Einheitskatechismus angenommen. Das Religionsbuch der Grundschule wurde dagegen im Süden selbständig nach ganz neuzeitlichen Grundsätzen umgearbeitet. Während der Norden im 3. und 4. Schuljahr Biblische Geschichte und Katechismus im Plan wie im Buch trennt, gebraucht man in Bayern ein Religionsbüchlein, das beide Zweige miteinander verbindet, der Biblischen Geschichte die Führung zuweist, den Katechismusstoff von seinem eigenen Schema löst und in Form von Merksätzen an die einzelnen biblischen Lektionen anhängt. Nach ähnlichen Prinzipien hatte schon 1871 *Gustav Mey* seine „Vollständigen Katechesen für die untere Klasse der katholischen Volksschule“ gearbeitet als Buch für den Lehrer. Lehrmittel dieser Richtung für die Hand der Kinder folgten erheblich später. Die katechetische Sektion der österreichischen Leo-Gesellschaft gab 1918 das von *Wilhelm Pichler* bearbeitete „Katholische Religionsbüchlein für die unteren Klassen der Volksschule“ heraus, das in den Diözesen Österreichs offiziell eingeführt wurde. In Bayern war *Heinrich Stieglitz* 1915 mit einem „Religionsbüchlein für die Kleinen“ hervorgetreten, das aber keinen Eingang in die Schulen fand. Auf *Mey*, *Pichler* und *Stieglitz* fußend, entwarf dann 1922 *Karl Raab* ein neues „Katholisches Religionsbüchlein für die Grundschule“; dieses nahm der Bayerische Episkopat als Unterrichtsmittel an, ließ es nochmals überarbeiten und schrieb es für die Grundschule vor. Zugleich veranlaßte er den Verfasser des Entwurfs zur Veröffentlichung eines „Hilfsbuches“ für den Katecheten der Grundschule. Es enthält zunächst eine wertvolle Methodik für diese Stufe, die von sicherem Urteil in theologischen und pädagogischen Fragen, Aufgeschlossenheit für die neuen Unterrichtsmethoden und starkem seelsorglichem Wollen zeugt. „Erlebnisbereitung“ und „Wertbereitung“ wählt *Raab*, von *Heinrich Kautz* angeregt, zu Kernpunkten der methodischen Gestaltung. Über der Methode steht ihm die Katechetenpersönlichkeit, die er in beherzigenswerten Worten schildert. Ein Gang durch die Lehrpläne mit kurzem Kommentar bildet den zweiten Teil; dann folgt der Text des Religionsbüchleins mit knappen Anweisungen für den Katecheten.

Ausgeführte Katechesen hat *Raab* für das 3. und 4. Schuljahr, die Beichtklasse und die Kommunionklasse, geschrieben. Man ersieht aus ihnen, wie es durch die Harmonisierung von biblischem Stoff und Katechismus möglich wurde, dem ganzen Jahrespensum engste Beziehung zu dem bevorstehenden Sakramentenempfang zu geben, konsequente und intensive Erziehungsarbeit zustande zu bringen; auch unser Norden kann hieraus für die Handhabung seiner anders gearteten Pläne vieles lernen. Nur scheint eine Voraussetzung zum Erfolge die zu sein, daß der Religionsunterricht einer jeden Klasse in einer einzigen Hand liegt. Gerade der Umstand hat im Norden entscheidend gegen die Form des Religionsbüchleins gesprochen; denn man will einerseits im 3. und 4. Schuljahre dem Laienkatecheten den Religionsunterricht nicht nehmen, anderseits den Geistlichen nicht vollständig aus der Grundschule ausschalten. Doch auch *Raab* rechnet mit einer Teilung des Religionsunterrichtes im 3./4. Schuljahr. An mehreren Stellen seines Hilfsbuches gesteht er, daß eine solche Trennung bei der neuen Ordnung ihre besonderen Schwierigkeiten habe, daß es z. B. nicht leicht werde, die Ausmalung der Erzählungen, ihre Auswertung und die anschließenden Übungen

einheitlich zu halten und vor Zersplitterung zu bewahren. Darum ist in der „Beichtklasse“ die ganze Darstellung *Raabs* auf die Zusammenarbeit von weltlicher und geistlicher Lehrkraft eingestellt, „und wurde besonders zu zeigen versucht (!), wie die weltliche Lehrkraft ein Ganzes und Eigenes schaffen kann und doch nicht in das Gebiet des Katecheten eingreift“ (S. 5). Ein interessantes und lobenswertes Bemühen! Ob aber die Sache in der Wirklichkeit nicht doch mitunter recht problematisch bleibt? — Die religiöse Unterweisung der Schulneulinge wird wohl überall dem Laienkatecheten zufallen. Nach dem ganzen Charakter des für sie bestimmten Vorkursus ist eine Festlegung von Stoff und Methode in ausgeführten Katechesen so gut wie unmöglich. Die Vielgestaltigkeit der Verhältnisse in Stadt und Land, in Industrie- und Geschäftsvierteln und die kirchliche Heimat spielen beim ersten Schuljahr eine Hauptrolle. Darum hat sich *Hötte* in seinem Büchlein für dieses Schuljahr auf kurzgefaßte Vorschläge beschränkt. Er legt den Fuldaer Plan zugrunde und stützt sich in didaktischer Hinsicht auf *Otto Willmann*. Daß er von einer gesunden Auffassung geleitet ist und didaktisch wie religiös auf festem Boden steht, beweist die „Einführung“ auf S. 1—7.

Mehrere Neuauflagen katechetischer Hilfsmittel für die Grundschule sind anzuzeigen. Zunächst die Katechesen von *Mey*, zu ihrer Zeit ein Meisterstück. Durch 14 Auflagen haben sie sich der Hauptsache nach in der ursprünglichen Form erhalten; jetzt sind sie nicht unerheblich verändert. Von vornherein für die drei untersten Schuljahre bestimmt, erscheinen sie nunmehr den Bedürfnissen der zwei ersten Grundschulklassen zugeschnitten. Geblieben ist die methodische Einleitung, das wesentliche Gepräge und die nicht unwichtige Beigabe von instruktiven Bemerkungen zu jeder Katechese. Verändert wurden die Anordnung und Zahl der Themata und mancher Passus in den praktischen Ausführungen, z. B. in der Fassung der Merksätze, der Erzählungen und Erläuterungen. Wenn der Bearbeiter auf württembergische Verhältnisse Rücksicht genommen hat, so tut dies der anderweitigen Verwendbarkeit keinen Eintrag. In der Anleitung zum Verhalten im Gotteshause, in der Erklärung des 6. Gebotes für die Kleinen und andern Kapiteln gibt es noch heute nichts Besseres, als *Mey* geschrieben hat. Der Memorierstoff des Buches ist, wie bereits bei früheren Auflagen, auch in einem eigenen Heftchen zusammengestellt. — Für das dritte Schuljahr sind *Schreiners* Stundenbilder verfaßt. In den beiden ersten Auflagen war der kleine Lindensche Katechismus kommentiert; die Neuauflage geht von keinem bestimmten Religionsbüchlein oder Katechismus aus und überläßt dem Katecheten die Anpassung an seinen Diözesankatechismus. Die Lehre vom Bußsakramente wurde zu einem vollständigen Erstbeichtunterricht ausgebaut, weil durchgehends im 3. Schuljahre die Vorbereitung auf dieses Sakrament erfolgt. Bei uns sind nach dem Fuldaer Plan für die Durchnahme des kleinen Katechismus zwei Jahre, das 3. und 4., vorgesehen; dazu reicht der Stoff der vorliegenden Stundenbilder nicht. Immerhin läßt sich aus ihnen lernen, wie man eine praktische Präparation für die Einzelstunde anlegt und sich dabei gleichweit von skizzenhafter Dürftigkeit und unübersichtlicher Breite entfernt hält. — Die Vorbereitung zur ersten Beichte hatte *Schwarz* 1921 in einer besonders wirksamen pastoral-pädagogischen Art behandelt. Die neue Ausgabe seiner Schrift ist nach Einführung und Durchführung im Sinne der Tat- und Lebensschule noch gründlicher und praktischer geworden. — Den Erstkommunionunterricht baute *Hilker* in einer 1920 zuerst gedruckten Anleitung auf biblischem Grund auf. Sein Verfahren fand vielseitigen Beifall. Die inzwischen vereinfachte Ausdrucksweise des Katechismus (Einheitskatechismus) erlaubt ihm in der 2. Auflage eine Verkürzung der Erklärungen, die dem Büchlein zum Vorteil gereicht.

Anhangsweise mögen noch zwei Broschüren Erwähnung finden. In der einen gibt *Nagel* Aufzeichnungen eines Studenten über Overbergs Kommunionunterricht von 1792 wieder; sie umfassen 10 Katechesen und eine Kommunionansprache. Die Themen wie der Inhalt legen die Vermutung nahe, daß sie alle mehr als Betrachtungen denn als Katechesen gewollt und gehalten sind. Dadurch erklärt sich am besten die auffallend negative Ausprägung der Einleitungskatechese, nämlich als Eingang zur Via purgativa. Mit Genugtuung können

wir konstatieren, daß unser Kommunionunterricht nach einer Periode stark intellektueller Haltung wieder in die Bahnen Overbergs zurücklenkt. — Mehr kritische Zwecke verfolgt *Funkes* Schriftchen. Er setzt voraus, daß der Einheitskatechismus beim Erstkommunionunterricht verwendet wird. Mit der Einführung des Kleinen Katechismus in den norddeutschen Diözesen trifft das nicht mehr zu, da dieser für die ganze Grundschule gilt und eigens auf die im 4. Schuljahr vorgeschriebene Kommunionvorbereitung eingeht. Trotzdem sind seine Worte sehr beachtenswert. Er legt nämlich den Finger auf eine Materie, die dringender Verbesserung oder sagen wir richtiger Besserung bedarf: die Meßerklärung des Einheitskatechismus. Auch den folgenden Abschnitten über die Schulmesse kann man nur beipflichten.

. F. J. Peters.

Literatur zur Mystik.

Underhill, Ev., Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen. Aus dem Englischen übertragen von Helene Meyer-Franck und Heinr. Meyer-Benfey. München, 1928, Verlag E. Reinhardt. 8°. 682 S. 16 Mark. — *Garrigou-Lagrange O. P.*, Mystik und christliche Vollendung. Übertragen von Paulus Obersiebrasse O. P. Augsburg 1927. Verlag Haas & Grabherr. Gr.-8°. 554 S. Geb. 15 Mark. — *A. Poulain S. J.*, Handbuch der Mystik. 2. u. 3., gekürzte Auflage. Freiburg 1925, Herder. 12°. 564 S. Geb. 8 Mark. — *R. de Maumigny S. J.*, Katholische Mystik. Das außergewöhnliche Gebet. Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung in die Mystik von Karl Richstätter S. J. Freiburg 1928, Herder. 12°. 334 S. — *Otto, Rudolf*, West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha 1926, Verlag Leop. Klotz. 8°. 397 S. — *Karrer, O.*, und *Piesch, H.*, Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Mit Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen. Erfurt 1927, K. Stenger. 8°. 171 S. Geh. 8 Mark; geb. 9 Mark. — Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung von *O. Karrer*. München, Verlag Jos. Müller. 8°. 379 S. Geh. 18 Mark; geb. 24 Mark. — Meister Eckehart spricht. Gesammelte Texte mit Einleitung von *O. Karrer*. München, Verlag „Ars sacra“, Jos. Müller. 12°. 159 S. Illustr. 3,60 Mark. — *Meerpohl, Fr.*, Meister Eckeharts Lehre vom Seelenfünklein. Würzburg 1926, C. J. Becker. 8°. 114 S. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 10.) — *Weinhandl, J.*, Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre. Erfurt 1926, Stenger. 2. Auflage. 8°. 52 S. Geh. 2,40 Mark. — Textgeschichte der Mystik von *Otto Karrer*; I. Der mystische Strom. 452 S. II. Die große Glut. 532 S. III. Gott in uns. 396 S. Jeder Band enthält 17 Bilder und kostet geb. 6,80 Mark. Verlag Jos. Müller, München. — *Heilmann, A.*, Herrlichkeiten der Seele. Mystik des Auslandes. Freiburg, Herder. Kl.-8°. 390 S. — St. Johannes vom Kreuz, Sämtliche Werke. München, Theatiner-Verlag 1927. 8°. I. Aufstieg zum Berge Karmel. 417 S. III. Lebendige Liebesflamme. 140 S. IV. Geistlicher Gesang. 308 S. — S. Hildegard von Bingen, Wisse die Wege. Nach dem Urtext ins Deutsche übertragen und bearbeitet von *D. Maura Böckeler O. S. B.* Gr.-8°. 34 Tafeln und 531 S. Text. Sankt-Augustinus-Verlag, Berlin 1928; im gleichen Verlage: S. Hildegard, Reigen der Tugenden. Ein Singspiel. Gr.-8°. 135 S. 1927. — Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten. Gesammelt, übertragen und eingeleitet von *Friedr. Schulze-Maizier*. Leipzig, Inselverlag 1925. 8°. 385 S. — Der hl. Katharina von Genua Zwiegespräch über die göttliche Liebe. Ins Deutsche übertragen von *D. Zacherl*. München, Theatiner-Verlag 1927. 12°. 85 S. — Juliana von Norvich, Offenbarungen der göttlichen Liebe. Paderborn, Schöningh. 8°. 191 S. — Das Hohe Lied des hl. Bernhard von Clairvaux. Dokumente zur mittelalterlichen Christus- und Brautmystik. Von *Dr. Joh. Schuck*. 8°. 133 S. Ebenda. — *Joh. Schuck*, Der Myrrhenberg des hl. Bernhard von Clairvaux. München, Verlag „Ars sacra“, J. Müller. 12°. 230 S. — Der seligen Margareta Ebner Offenbarungen und Briefe. Übertragen und eingeleitet von *P. Hier. Wilms O. P.* 8°. 292 S. Geb. 4,20 Mark. Vechta 1928. Albertus-Magnus-Verlag. (Dominikanisches Geistesleben, 5. Bänden.) — Br. Helwich, Das Büchlein von den göttlichen Wohltaten. Werl 1926, Franziskus-Druckerei. 8°. 75 S. — *Lenz, Jos.*, Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen. Würzburg, Becker. 8°. 132 S. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 3.) — *Stelzenberger, J.*, Die Mystik des Johannes Gerson. Breslau 1928, Verlag Müller & Seiffert. 8°. 112 S. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Band X.) — Deutsche Mystikertexte des Mittelalters, zusammengestellt und bearbeitet von *Jos. Quint*. Heft 1. Bonn 1929, Verlag P. Hanstein. 8°. 63 S. — Joseph von Görres, Mystik, Magie und Dämonie. „Die christliche Mystik“ in Auswahl herausgegeben von *Dr. Jos. Bernhart*. München-Berlin 1927. Olden-

burg. Gr.-8°. 605 S. Brosch. 16 Mark; in Leinen geb. 18 Mark. — Tagebuch des Dr. med. Franz Wilh. Wesener über die Augustinerin Anna Katharina Emmerik. Unter Beifügung anderer auf sie bezüglicher Briefe und Akten. Herausgegeben von *P. Winfried Hümpfner*. Würzburg 1926, St.-Rita-Verlag. Gr.-8°. 591 S. 8,50 Mark. — *Bertrand, L.*, Die hl. Theresia. Aus dem Französischen übertragen von *M. A. Freiin von Godin*. Paderborn 1928, Schöningh. 8°. 312 S. — *Fogelklou, Emilia*, Die hl. Brigitta von Schweden. Aus dem Schwedischen übertragen von Maja Loehr. München 1929, Verlag Ernst Reinhardt. 339 S. 7,50 Mark.

*

An die Spitze der Übersicht über die Literatur zur Mystik sei das Werk der Engländerin *E. Underhill* gestellt, das in der englischen Ausgabe viel verbreitet und geschätzt ist und nunmehr in einer guten deutschen Übersetzung vorliegt, zu der Friedrich Heiler ein begeistert lobendes Vorwort geschrieben hat. Man wird gerne der Verfasserin ausgedehntes Wissen um die Erscheinung der Mystik aller Völker und Zeiten und ihre pietät- und verständnisvolle Stellung zu diesem religiösen Phänomen anerkennen. Um alle Arten der Mystik in ihre Untersuchung einbeziehen zu können, erklärt sie, daß sie unter Mystik „ganz allgemein gesagt die Äußerung des eingeborenen Strebens des menschlichen Geistes nach vollkommener Harmonie mit der übersinnlichen Ordnung der Dinge versteht, wie auch die theologische Formel für diese Ordnung lauten mag. Dies Streben erobert bei den Mystikern allmählich das ganze Feld ihres Bewußtseins, es beherrscht ihr Leben und erreicht sein Ziel in dem Zustande, den man als ‚mystische Vereinigung‘ bezeichnet. Ob nun das Ziel der Gott des Christentums heißt oder die Weltseele des Pantheismus oder das Absolute der Philosophie, immer ist der Wunsch, es zu erreichen und das Streben danach der eigentliche Gegenstand der Mystik“ (S. XIV). Für eine Darstellung, die sich mit der Beschreibung der mystischen Phänomene und ihrer Abgrenzung von andern seelischen Leistungen (*Underhill* behandelt die Stellung der Mystik zur Psychologie und betont ihre wesensmäßige Gegensätzlichkeit zu Magie, Okkultismus und Spiritismus) begnügt, mag ihre Definition ausreichen. Diese Definition zeigt aber, daß eine genetische Erklärung der mystischen Phänomene von der Verfasserin nicht geleistet wird. Für die übernatürliche Seite der katholischen Mystik und für deren Beziehung zur Gnadenlehre findet man bei *Underhill* nichts, und so sympathisch es berührt, daß sie die Ansicht energisch zurückweist, die in den mystischen Phänomenen nur Äußerungen des Sexualtriebes oder der Hysterie erblicken will, so bedauerlich ist es, daß sie katholische Dinge doch nicht genügend kennt und sich nicht von dem Vorurteil freimachen kann, die Religion könne sich nie ganz von der Magie scheiden, die Riten und Sakramente der katholischen Kirche hätten einen magischen Charakter. Das vornehm gehaltene Buch bietet in seinen beiden Teilen: Wesen und Weg der Mystik eine Fülle feiner Beobachtungen und kann zur Erleichterung des Studiums der Mystiker, namentlich auch durch den im Anhang gebotenen Überblick über die Geschichte der Mystik und über die wichtigste Literatur schätzenswerte Dienste leisten.

Nach der theologischen Seite hin, die bei *Underhill* der schwächste Punkt ist, bietet nun ein mindestens ebenso monumentales Werk willkommene Ergänzung: es ist das in trefflich für deutsche Leser zugepaßter Übersetzung vorliegende Buch des bekannten französischen Dominikaners *Garrigou-Lagrange* „Mystik und christliche Vollendung“. Hier tritt das reine zur Beschreibung dienende Tatsachenmaterial zurück hinter die echt theologische Erörterung des mystischen Problems und hinter die Einordnung des mystischen Lebens in die allgemeine Lehre von der Gnade. Thomas von Aquin ist als Führer gewählt, und das Belegmaterial ist aus den deutschen Dominikanermystikern des 14. Jahrhunderts und aus den Schriften der hl. Theresia, vor allem aus denen des hl. Johannes vom Kreuz entnommen. Dieses Werk echt spekulativer theologischer Haltung, in der es alle Studien über das theologische Problem der Mystik neuester Zeit überragt, beansprucht intensives Studium, das sich allerdings lohnt. Es geht dem Verfasser vor allem um das Problem der Zusammengehörigkeit von Ascese und

Mystik in dem einen „geistlichen Leben“ und um die Frage, ob die Erscheinungen der Mystik in das allgemeine Gnadenleben einzuordnen oder ob für sie eine besondere Art von Gnaden anzunehmen ist. Der Verf. verneint dies letztere. Es ist unmöglich, hier auch nur kürzest eine Darlegung über die Gegenstände: Wesen des Übernatürlichen, des Glaubens; Verhältnis von Mystik und Gnade; die Liebe als Wesen der Vollkommenheit; Gebet und Beschauung; Berufung zum mystischen Leben zusammenzufassen. Wie allmählich sich in den grundlegenden Fragen des mystischen Problems eine Übereinstimmung der Theologen über das Wesen der Beschauung als des eigentlichen mystischen Erlebnisses herausbildet, stellt der Verf. zum Schlusse dar. Nicht auf den geschichtlichen und psychologischen, sondern auf den spekulativen Erörterungen beruht der Wert dieser Untersuchung, in der sich an manchen Stellen packende religiöse Anregungen finden.

Ganz anderer Art ist das Handbuch der Mystik, welches die wesentlich gekürzte deutsche Ausgabe der zehnten Auflage des französischen Werkes des Jesuiten A. Poulain *Les grâces d'oraison* bildet. Dieses Handbuch verfolgt praktische, nicht spekulative Ziele, und Poulain erklärt gleich zu Anfang, daß er es mit der „beschreibenden Schule“ hält. Allerdings kann er der Erörterung nicht ganz aus dem Wege gehen, worin das Wesen der Mystik besteht. Poulain steht hier auf dem Standpunkte seines Ordensgenossen Scaramelli aus dem 18. Jahrhundert: Ascese und Mystik seien zu trennen. Die mystische Beschauung sei in ihrem eigentlichen Wesen nicht einfach nur die normale Fortführung und vollkommene Auswirkung des christlichen Gnadenlebens, sondern etwas Außerordentliches, vom gewöhnlichen christlichen Gnadenleben Artverschiedenes. Man mag über diese Theorie urteilen, wie man will: wegen der genauen Beschreibung der mystischen Erlebnisse und Zustände auf Grund der reichlich ausgeschöpften Bekenntnisse der katholischen Mystiker und eigener Erfahrung ist Poulains klares Handbuch eine willkommene und wertvolle Ergänzung zu Garrigou-Lagrange und eine Berichtigung zu manchen Aufstellungen von Underhill.

In dieselbe Schule gehört bezüglich der Auffassung des Wesens der mystischen Gnaden der Zeit- und Ordensgenosse des P. Poulain, der Jesuit R. de Maumigny († 1917): „Katholische Mystik. Das außergewöhnliche Gebet.“ P. Richstätter hat dieses Buch, das ebenfalls vor allem der Praxis dienen will, herausgegeben und ihm ein Lebensbild des Verfassers sowie eine klare und klärende Einführung in die Mystik (S. 33—130) vorangeschickt, in der er praktische Ratschläge gibt bezüglich der Lektüre mystischer Schriften und dem Seelsorger für die Leitung mystisch begnadeter Seelen. Mit Richstätters Auffassung deckt sich die von P. Alois Mager O. S. B., die dieser des öfteren in der Benediktinischen Monatsschrift niedergelegt hat. Wenn man das strittige theologische Problem der Mystik, auf das hier einzugehen der Raum verbietet, studieren will, so wird man die gründliche Einleitung von 100 Seiten nicht übersehen dürfen, die P. J. V. Bainvel S. J. zu der zehnten französischen Auflage des Werkes von Poulain (Paris 1922) geschrieben und in der er den Stand der Frage gut umrissen, gleichzeitig aber auch die Persönlichkeiten Poulains und Maumignys charakterisiert hat.

Auf das Gebiet des vergleichenden Studiums führt uns das bedeutende Buch West-östliche Mystik von Rudolf Otto, dem Verfasser der bekannten Studie über das Heilige. Er behauptet, daß in der Mystik sich gewaltige Urmotive der menschlichen Seele regen, die als solche ganz gleichgültig sind gegen die Unterschiede des Klimas, der Weltgegend oder Rasse und die in ihrer Übereinstimmung eine erstaunliche innerliche Verwandtschaft der menschlichen Geistes- und Erlebnisart aufweisen, daß aber auf der andern Seite in der Mystik auch große Mannigfaltigkeiten der Ausprägungen sich zeigen, die der Verschiedenheit auf andern Gebieten, etwa auf dem Gebiet der Religion oder dem der Ethik oder dem der Kunst, gleichkommen. Diese Mannigfaltigkeiten der Mystik sind aber nach Otto nicht durch Rasse oder Gegend bedingt. Zum Erweis der genannten Ähnlichkeit und Verschiedenheit vergleicht Otto mit dem Abendländer Eckehart den indischen Mystiker Sankara, dessen monistisch gefärbte Lehre Otto der Lehre Eckeharts entgegensetzt. Wie Otto nun neben den formalen Gleichheiten die wesens-

mäßige Verschiedenheit zwischen beiden Mystikern herausarbeitet und verständlich macht, wie in seiner Darstellung an verschiedenen Stellen neues Licht auf die Probleme (z. B. den Seelengrund Eckeharts, das Verhältnis von Mystik und Ethik), fällt, dies darzulegen ist bei der Enge des Raumes hier nicht möglich. Daß ein so anregungsreiches Werk an manchen Stellen, besonders in der Deutung der Lehre seiner „Helden“ zum Widerspruch herausfordert, ist ein Zeichen seiner Bedeutsamkeit. Fundamental ist der Einwand, den man gegen die Wahl, die *Otto* getroffen hat, erheben kann: kann Eckehart als der typische Vertreter abendländischer Mystik gelten? und ist die Grundlage der Deutung, wie *Otto* sie von der Mystik Eckeharts gibt, genügend sicher?

Immer noch bleibt die kritische Gesamtausgabe der Schriften Eckeharts ein ebenso dringendes Postulat wie schwieriges Unternehmen. Und wenn wir auch durch die Ausgabe der Rechtfertigungsschrift Eckeharts durch *P. Daniels O. S. B. (†)* und *P. Théry O. P.* um ein gutes Stück in der Beurteilung des Prozesses gegen Eckehart vorangekommen sind und wenn *Otto Karrer* und *Herma Piesch* eine ausgezeichnete Übersetzung mit gründlichen Einleitungen, dem Nachweis der Fundstellen und Anmerkungen geben konnten, so zeigt schon die rege Polemik, die sich um das Eckehart-Problem, insbesondere auch um den Versuch *Karrers*, Eckehart zu rehabilitieren, entsponnen hat, daß ohne die sichere Grundlage der kritischen Gesamtausgabe diese Fragen nicht endgültig zu lösen sind; dabei bleibt das Verdienstliche der Arbeit von *Karrer-Piesch* vollauf bestehen.

Da in Bälde eine größere Publikation zu dem Texte Eckeharts zu erwarten ist, sei einstweilen in dieser Übersicht in gebotener Kürze nur auf einige Schriften hingewiesen:

Karrer gab eine Darstellung des Systems der religiösen Lehre und der Lebensweisheit Eckeharts in einem Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit einer Einführung und Kommentar (S. 15—57). So begrüßenswert eine solche Textsammlung ist (und *Karrer* hat sie mit großem Fleiße und wahrer Sachkenntnis besorgt), so erweckt die mosaikartige Zusammenstellung kleinerer Stellen aus verschiedenen Schriften ein gewisses Mißbehagen. Die tief religiöse Haltung der Lehre Eckeharts spricht aber aus diesem Bande ebenso wie aus der kleinen, handlich und fein ausgestatteten, zu erbaulichen Zwecken von *Karrer* herausgegebenen Blütenlese: Meister Eckehart spricht.

Eine klare Darstellung des Kernpunktes der Eckhartischen Lehre, nämlich die Doctrin von der scintilla animae, dem Seelenfünkeln und ihrer Begründung aus den philosophischen Anschauungen Eckeharts von dem metaphysischen Gott-Welt-Zusammenhang und der Heimwanderung aller Kreatur zum einen Ursprung gibt *Meerpohl* in einer von dem verstorbenen Paderborner Philosophieprofessor Jos. Feldmann angeregten Studie.

Zwei Beiträge zur Mystik Meister Eckeharts steuert *F. Weinhandl* bei, nämlich die Abhandlung „M. E. im Quellpunkt seiner Lehre“, in der er beachtliche Weisungen zum Verständnis E.s und eine Darstellung seiner Lehre von der Gottesgeburt in der Seele gibt, und eine andere, die vor allem unter philosophischem Gesichtspunkt die Anschauungen Eckeharts im Lichte seiner Verteidigungsschrift prüft. An dieser Stelle seien notiert die Literaturreferate *O. Karrers* zum Eckehartproblem in den letzten Jahrgängen der „Literarischen Berichte aus dem Gebiete der Philosophie“ (im Verlage Kurt Stenger, Erfurt).

Eine Sammlung charakteristischer Texte aus den klassischen christlichen Mystikern, von Paulus an bis auf Lucie Christine bietet *Karrer* in den drei Bänden: Der mystische Strom (von Paulus bis Thomas von Aquin); Die große Glut (Die Mystik im Mittelalter); Gott in uns (Die Mystik der Neuzeit). Die einzelnen Perioden und die Vertreter der Mystik werden in den Einleitungen kurz charakterisiert, die wichtigsten geschichtlichen Daten werden mitgeteilt, die auch religiös wertvollen Texte werden in guter Übersetzung und das Ganze in gediegener Druck- und Bildschmuckausstattung geboten. Einige Wünsche bleiben: dieser und jener Charakteristik würde man eine andere Nuance geben; und aus dem 12. Jahrhundert z. B. sähe man noch gerne einen und den anderen Text. Zur Einführung in die große Harmonie

des mystischen Chores ist diese geschichtlich angeordnete Auswahl trefflich geeignet; das religiöse Gut, das in den Texten der Mystiker liegt, ist in ihr sorglich gehoben.

Eine systematisch angeordnete, unmittelbar auf erbauliche Zwecke berechnete Sammlung von Texten ausländischer Mystiker unter dem Titel *Herrlichkeiten der Seele* bietet A. Heilmann in einem ebenso empfehlenswerten und gut ausgestatteten Bande.

Erfreulich sind die Neuausgaben einiger bedeutender Mystiker: Von der schon früher erwähnten deutschen Ausgabe der Schriften des hl. Johannes vom Kreuz, die nach den neuesten kritischen Ausgaben des spanischen Urtextes von deutschen Karmeliten besorgt wurde, liegen nunmehr vier gutausgestattete Bände vor, und zwar in den neuen Bänden die Werke: *Aufstieg zum Berge Karmel*; *Lebendige Liebesflamme*; *Geistlicher Gesang*. Bei der großen Bedeutung, welche dieser Mystiker für die theologische und psychologische Beurteilung der Mystik besitzt, und auf die *Garrigou-Lagrange* in dem obenerwähnten Werke nachdrücklich hingewiesen hat, wird man diese gute deutsche Übertragung mit aufrichtiger Freude begrüßen.

In diesem Jahre wird das Gedächtnis der 1179 auf dem Rupertsberg bei Bingen gestorbenen, nunmehr in Eibingen ruhenden deutschen Mystikerin, der hl. Hildegard von Bingen, festlich begangen werden. Eine der kostbarsten Gaben zu dieser Gedächtnisfeier ist wohl die hier vorliegende erste deutsche Bearbeitung des eigenartigen Werkes Scivias dieser eigenartigen deutschen Mystikerin und Prophetin. Eine Ordensgenossin der Heiligen, die Chorfrau *Maura Bökeler* aus der Abtei St. Hildegard in Eibingen hat die tiefe mystische Schrift, in der die Wege der göttlichen Schöpferallmacht und der erlösenden Gottesliebe in gedankenschweren Visionen dargestellt werden, nach der ältesten, aus dem 12. Jahrhundert stammenden Wiesbadener Handschrift übertragen und den Text, ebenso auch die glücklich wiedergegebenen Bilder des Codex mit gelehrten Erläuterungen versehen. Die Bedeutung der Persönlichkeit und der Mystik der Heiligen kennzeichnet Abt *Ildefons Herwegen* in dem Vorwort. Das Buch ist inhaltlich und typographisch eine hervorragende Leistung.

Von den Chorfrauen der eben genannten Abtei war bereits vorher das Singspiel der hl. Hildegard: *Reigen der Tugenden* in deutscher Übersetzung, mit Erläuterungen, szenischen Anweisungen und den Melodien veröffentlicht worden. Es handelt sich um ein „Melodrama geistlichen Inhalts“, in dem das Ringen der Seele aus dem Reiche der Welt und der Sünde in die lichten Höhen, auf denen die Tugenden wohnen, bis zum vollendeten Siege dargestellt wird. Der Wert der Ausgabe liegt auch in der genauen Aufzeigung der Beziehung, welche dieses religiöse Singspiel mit der theologisch-mystischen Gedankenwelt des Werkes Scivias hat.

Eine dankenswerte Sammlung: „*Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten*“ (mit besonderer Berücksichtigung auch anonymer Dichtungen) von *Fr. Schulze-Maizier* vermittelt die Bekanntschaft mit vielen wenig bekannten mystischen Gedichten und bietet eine Ergänzung sowohl zu *Karrer* als auch zu *Heilmanns* Sammlung. Die theologischen Ausführungen des Herausgebers in seiner Einführung (S. 5—56, vor allem S. 10) sind zwar an manchen Punkten zu korrigieren; der Wert dieser Auswahl bleibt bestehen.

Das Zwiegespräch über die göttliche Liebe der hl. Katharina von Genua, dieses kleine, aber inhaltlich reiche Buch hat *Doris Zachert* in feinführender Weise ins Deutsche übertragen. Was Paulus über die Liebe gesagt hat, das hat die hl. Katharina aus eigenstem Erleben in eigener Sprache auszuführen versucht und ein fesselndes Lied von Gottes Liebe gesungen. Ein Büchlein, das vieles zu sagen hat!

Eine überaus klare, eindringende Studie über die Grundlagen des Systems der Mystik des als Mystiker zu wenig bekannten und geschätzten Kardinals Nikolaus von Cues und über die Verankerung seiner Mystik in seinen charakteristischen philosophischen Anschauungen bietet uns *Joseph Lenz* in seiner Arbeit über die *docta ignorantia*. Lenz hat nicht nur unrichtige Darstellungen der Lehre des Cusanus widerlegt, sondern auch die Verknüpfung seiner Lehre mit früheren christlichen Lehrern trefflich nachgewiesen.

Über neuere Schriften über Nikolaus von Cues erstattet *Adolf Dyroff* (Philos. Jahrbuch 1927, 207 ff.; 1928, 349 ff.) ein ausgedehntes kritisches Referat, in dem er vor allem die engen Beziehungen des Cusanus zu griechischem Denken mit großer Sachkenntnis untersucht und unter diesem Gesichtspunkte neuere Studien über den Cusanus, so insbesondere die von *J. Hommes*, Die philosophischen Grundlehren des Nikolaus Cusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt (München 1926) genau prüft.

Einige, vorwiegend zu erbaulichen Zwecken herausgegebene Einzelschriften sind noch zu verzeichnen: Der unermüdliche *Karrer* gibt in den Dokumenten der „Religion“ die hier zum ersten Male von G. Gerlach ins Deutsche übersetzten Offenbarungen der göttlichen Liebe der Juliana von Norwich heraus, die er zu dem Feinsten rechnet, was von der religiösen Literatur des Mittelalters auf uns gekommen ist; an Spekulation sei sie schier ein weiblicher Eckehart, an Phantasie und Gefühl eine Gertrud. Sie gehört in das 14. Jahrhundert, das auch in England eine Blütezeit mystischen Lebens war. Das mystische Erleben und Schrifttum Julianas, besonders ihre Auffassung von der Erlösung ist von tiefem religiösem Sinn und sittlichem Ernst durchdrungen; auch bei ihr spielt die Brautmystik eine Rolle, aber in nicht aufdringlicher und nicht sinnlicher Art.

In derselben Sammlung gibt *Joh. Schuck* eine deutsche Übersetzung der Homilien des hl. Bernhard über das Hohe Lied heraus. An das Hohe Lied hat sich Bernhard angelehnt, um die Brautmystik darzustellen, um zu schildern, wie die Seele dazu gelangt, sich mit der zweiten Person der Dreifaltigkeit nach der Art zu vereinigen, wie sich Braut und Bräutigam geistig verbinden. *Schuck* bietet in seiner Einleitung eine Einführung in den Inhalt dieses Brautgedankens und weist ihn als christliches Erbgut nach und zeichnet auch die Entwicklung der Mystik Bernhards von der Christumystik zur Brautmystik. Kurz wird auch noch der persönliche und literarische Einfluß Bernhards beleuchtet.

Neben dieser inhaltreichen Einführung *Schucks* zum Hohen Liede wird man mit Interesse die geistreiche Einleitung lesen, die *derselbe* Verfasser seiner Auswahl aus Bernhard Der Myrrhenberg vorausgestellt und in der er vor allem die Person Bernhards hervorgehoben hat. Die Texte zeigen der Seele den Weg von dem Loslösen von der Welt bis zur Hinwendung zu Christus und zur Vereinigung mit dem Bräutigam. Druck und Bildschmuck sind geschmackvoll.

Der seligen Margareta Ebner (1291—1347) Offenbarungen und Briefe hat der Dominikaner *Hieronymus Wilms* übertragen und eingeleitet. Ihre Schilderung mystischen Erlebens ist von staunenswerter Offenheit; die Glut ihrer Liebe zu Christus wurde von dem Psychanalytiker *Pfister* nur als krankhafte religiöse Erotik mit masochistischem Unterton gedeutet; er spricht von homosexuellem Charakter, von konjugaler Minne. *Wilms* weist diese Deutung auf Grund der Tatsachen zurück und bahnt in seiner Einleitung die richtige Wertung an. Wer die mystische Bewegung Deutschlands im 13. und 14. Jahrhundert studieren will, wird an dieser Schrift nicht vorbeigehen können.

Das feine Schriftchen des gottinnigen Franziskaners Helwich, der Lektor der Minderbrüder in Magdeburg war und 1252 starb, „Das Büchlein von den göttlichen Wohltaten“ verdiente wohl die Neuausgabe durch *P. Wendelin Meyer*. In der Form erweist es sich abhängig von dem Soliloquium des Hugo von St. Viktor; aber es ist inhaltlich selbständig. Die musterhaft besorgte Ausgabe verdient alle Anerkennung.

Vor 500 Jahren (12. Juli 1429) starb als einsamer Gast in dem Cölestinerkloster zu Lyon der Pariser Kanzler Gerson. *Stelzenbergers* Studie über G.s Mystik kommt also zum richtigen Zeitpunkt. Diese mit Umsicht und Sachkenntnis gearbeitete Schrift behandelt im ersten Hauptteil die Quellen, im zweiten den systematischen Inhalt der Gersonischen Mystik. *St.* weist nach, welche Elemente seiner Anschauungen über die Mystik Gerson der Heiligen Schrift, den Vätern, namentlich Augustinus, Ps.-Dionysius, Gregor d. Gr., und den Scholastikern, insbesondere Bernhard, den Viktorinern, Thomas und Bonaventura verdankt. Es

zeigen sich manche Verbindungslinien, die für eine Geschichte der mittelalterlichen Mystik wesentlich sind. Dankenswert ist es, daß *St.* die Lehre des Hugo von Balma, eines sonst wenig beachteten Karthäusers des 13. Jahrhunderts und Gersons Abhängigkeit von dessen mystischen Ideen herausstellt. Schon bei dem geschichtlichen Überblick, aber auch in der systematischen Darstellung wird die geringe Originalität Gersons deutlich, der sich eng an das Erbgut der Vergangenheit auf dem Gebiete der Mystik anlehnt, mehr Kompilator als origineller Denker ist und sich spekulativ wenig über die Mystik seiner Vorgänger erhebt. Gerson hat das Verdienst, daß er den theoretischen Teil der Mystik scharf von dem praktischen, auf den er besonderen Wert legt, geschieden hat. Auch Gerson sieht in der Mystik nur die organische Fortentwicklung des Gnadenlebens. Ebenso ist es anzuerkennen, daß Gerson für die praktische Seite der Mystik die Bedeutung der individuellen Veranlagung und der persönlichen Verhältnisse, insbesondere den Einfluß von Beruf und Stand betont und daß seine Ratschläge über die asketische Vorbereitung auf die mystischen Zustände klug und maßvoll sind. *St.* berichtet noch über die zeitgenössische Polemik gegen Gersons Anschauungen über die Mystik und über seine literarische Nachwirkung, die er dem Rufe seiner Gelehrsamkeit und seiner innigen Religiosität verdankt.

Eine als Grundlage für akademische Übungen zur Geschichte der Mystik gedachte, zu diesem Zwecke sehr brauchbare Auswahl deutscher Mystikertexte des Mittelalters legt der Bonner Germanist *J. Quint* vor. Im ersten Hefte sind vereinigt charakteristische Stücke aus Mechtilds Fließendem Licht der Gottheit (S. 1—20), die erste der Visionen Hade-wichs und sechs weniger bekannte deutsche Predigten von Meister Eckehart. In den Vorreden begründet *Quint* seine eigene Textgestaltung und erörtert ihr Verhältnis zu früheren Ausgaben. Bei Eckehart konnte er sich auf den von ihm rekonstruierten Variantenapparat zu Pfeiffers Ausgabe stützen.

Bernhart hat den schwierigen Versuch unternommen und mit Erfolg gelöst, aus der großen fünfbändigen Mystik des Joseph von Görres die werthaltigen Bestände zu sammeln und in eine neue Ordnung zu bringen und für die Berichte genaue Quellenbelege hinzuzufügen. Mit Recht betont *B.*, daß die Beschäftigung mit der Mystik bei Görres nicht so sehr nur äußerer Anregung, besonders durch Clemens Brentano, sondern mehr einer persönlichen Notwendigkeit entsprang; die Einleitung *Bernharts* zu der Neuausgabe bietet viel Interessantes zu der Kenntnis der persönlichen Eigenart von Görres. Den Inhalt der früheren Bände I u. II hat *B.* in dem ersten Teile „Aufsteigende Mystik“, und zwar unter den Gesichtspunkten: Berufungen; asketische Läuterung; Lockerung der natürlichen Bezüge; die Ekstase vereinigt. Im II. Teile: „Absteigende Mystik“ sind die parallelen Phänomene im Bereiche ins Böse reichender Ichverfangenheit; die okkulten psychischen Beziehungen von Mensch zu Mensch, die psychisch-magischen Berührungen, die Dämonisierung des inneren Lebens, das Hexen- und Zauberwesen behandelt. Die Quellennachweise und die literarhistorischen Bemerkungen (S. 573—597) sind ein besonderer Vorzug der neuen Ausgabe, welche alles Unbezeugte und alles Abstoßende, das sich in der fünfbändigen fand, ausgemerzt hat.

Auf die Aufzeichnung der Visionen der Anna Katharina Emmerich durch Clemens Brentano, die schon früher als wenig zuverlässige Quelle erwiesen worden ist, fällt neues kritisches Licht durch das Tagebuch des Dr. med. Franz Wilh. Wesener, der Anna Katharina Emmerich elf Jahre behandelt hat und der seine Beobachtungen aufzeichnete. Dieses Tagebuch hat der Augustinerpater *Winfried Hümpfner* in vollständiger Form ediert, zugleich mit mehreren, zum Teil noch unveröffentlichten Briefen und Akten, und damit eine unerläßliche Grundlage zur Beurteilung der Emmerichfrage, sowie nützliches Material für das psychologische Studium des Problems der Mystik geboten.

Zwei im Auslande erschienene Biographien von heiligen Mystikerinnen verdienen, auch in Deutschland einen weiteren Leserkreis zu finden: die hl. Theresia von Louis Bertrand und die hl. Birgitta von Schweden von *Emilia Fogelklou*. Bertrand, der Sprachkünstler, der

Verfasser einer spannenden Augustinusbiographie, hat in wirklich genialer Einfühlung die mystische Erlebniswelt und das große Organisationswerk der temperamentvollen Heiligen von Avila geschildert und den Erweis des Übernatürlichen in dem Leben dieser heiligen und klugen Frau herausgearbeitet. Er sieht in Theresia eine Botin aus der Welt des Übernatürlichen und eine Führerin in das Land der echten Mystik, das er geschickt gegen die Welt der Pseudomystik und der Pathologie abgrenzt. Es ist ein Genuß, der Schilderung zu folgen, welche Bertrand von der innern Seelenentwicklung der hl. Theresia gibt. Es ist unverständlich, warum die Übersetzerin in dem Anhang S. 303 f. nur französische, aber nicht die bei Pustet erschienene deutsche Ausgabe der Schriften der Heiligen erwähnt hat.

Gründlich und anziehend ist die Art, wie *Emilia Fogelklou* das Leben ihrer großen Landsmännin Birgitta, dieser katholischen Heiligen mit so echtem germanischem Gemüt, nachzeichnet. Sie sieht den Grundzug des Wesens Birgittas in ihrer tiefen und echten Mütterlichkeit. Das Buch ist nicht nur ein herrliches Denkmal für die auch heute noch in Schweden verehrte Nationalheilige; es zeugt von der Verfasserin feinem Verständnis für die geistige Welt des Mittelalters, für echte Mystik und Heiligkeit und für wahre Seelengröße.

Friedrich Andres.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Rheinschiffer-Mission.

In der Woche vom 23. bis 30. September vergangenen Jahres hat der rührige Rheinische St.-Nikolaus-Schiffer-Verband (Generalpräses Stadtdekan Prälat *Joseph Bauer* in Mannheim) die erste Schiffsmission für den Rhein und das rheinische Stromgebiet veranstaltet. Es war der erste Versuch dieser Art, der in ein inmitten unseres Seelsorgebereiches gelegenes und uns doch so fremdes und der ordentlichen Seelsorge so gänzlich verschlossenes Gebiet vorstieß, daß sich ein kurzer Bericht darüber gerade in dieser Zeitschrift wohl schon ohne weiteres rechtfertigt. Er erscheint aber auch deshalb besonders angebracht, weil eine Wiederholung dieser Veranstaltung, die gewiß nicht ausbleiben wird, noch weit nachdrücklicher als diesmal auch von der Landseelsorge, d. h. insbesondere den Pfarrern der Uferorte und städtischen Uferpfarreien unterstützt werden müßte. Das Weitere darüber sagen die nachstehenden Ausführungen, die teils auszugsweise, teils wörtlich dem Aufsatz von *P. Heinrich Fromm O. M. J.* „Von Basel bis Emmerich“ in der vorzüglichen Missionszeitschrift „Paulus“ (Bd. VI, Heft 1) entnommen sind.

1. Der den Pfarrern aller beteiligten Anlege- und Hafenplätze sowie den für die Mission gewonnenen Ordensleuten und Weltgeistlichen mitgeteilte Arbeitsplan sah einerseits Morgen- und Abendpredigten, erstere mit Sakramentenempfang, für die vor Anker liegenden Schiffe in einer größeren Anzahl von Uferkirchen, andererseits eine Missionierung der in Fahrt befindlichen Schiffe selbst vor. Für die Bekanntmachung der Mission durch Flugblätter und Ausnutzung persönlicher Beziehungen war das mögliche geschehen. Ein wohlgedachter Nachrichtendienst verständigte während der Missionswoche die Hauptleitung und durch sie die Missionare täglich von den Fortschritten der Arbeit, gab die Namen der bereits missionierten Fahrzeuge bekannt u. a.

2. Die soziale und religiöse Lage der Binnenschiffer kennzeichnet *P. Fromm* folgendermaßen:

„Bekannt ist jedem Seelsorger und Missionar die seelische Not der Überseefahrer, der Seeleute. Führen doch nur die spanischen Ozeandampfer eigene Schiffsgeistliche mit, die die Seelsorge unter den Passagieren und Schiffsangestellten ausüben. Daß aber auch die Binnenschiffer, die Fahrer auf dem Rhein, Weser, Elbe, Oder, Donau, Main usw. seelische Not leiden, war und ist vielen unbekannt. Da dürften neben anderen folgende Erwägungen klärend und aufklärend wirken:

a) Trotz der gesetzlichen Bestimmungen über Sonntagsruhe haben unsere Binnenschiffer monatelang, manche jahrelang keinen Sonntag, keine Predigt, keine Gelegenheit zum Sakramentenempfang. Ein ihnen mit harter, geldhungriger Rücksichtslosigkeit aufgezwungenes Geschick spannt sie sonn- und feiertags an die Maschinen, Steuer, Anker, Ladekräne usw. Was Wunder, wenn da selbst die Besten anfangen abzustumpfen und lau, ja kalt zu werden in religiösen Dingen.

b) Das schützende, wärmende, aufrichtende, glaubensstärkende, verklärende Familienleben fehlt dem Schifferstande fast gänzlich. Nur wenige haben ihre Familien bei sich an Bord. Die allermeisten haben Frau und Kind oder Vater und Mutter in weiter Ferne irgendwo an Land gelassen und sehen sie nur selten und dann auch bloß für ein paar Stunden. Was das für die Männer, Jungmänner und Jünglinge, die sowieso im ständigen Kampf mit Sturm und Wetter und Naturgewalten rau und hart werden, bedeutet, brauche ich erfahrenen Seelsorgern nicht zu erklären. Ist die Familie mit an Deck, dann fehlen doch — von der Ferientzeit abgesehen — die schulpflichtigen Kinder. Sie müssen ja zur Schule. Lange Jahre. Und werden in den Jahren ihrer Eltern nicht froh. Wie kann ein Frauenleben, das immer an

Bord zwischen wetterharten Männern steht, gedeihen? Und erst eine Kindes-, eine Mädchen-, eine Jungfrauenseele?

c) Der enge Schiffsraum birgt große, sittliche Gefahren in sich für Mann und Frau, Jüngling und Jungfrau. Für Matrosen und Schiffsjungen. Für Blutsverwandte und Geschwister. Auf dem Lande hat die Sünde tausend Möglichkeiten; auf dem Wasser nur ganz wenige. Vielleicht nur eine, zwei. Auf dem Lande kann jeder — wenn er will — dem Verführer aus dem Wege gehen. Auf dem Wasser nicht. Es gibts nur ein Haus, die enge Schiffskabine. Nur einen Weg, den schmalen Bordrand.

d) Kommt der Schiffer einmal an Land, dann stehen Alkohol und Dirnentum an der Landungsbrücke und nehmen ihn in Empfang. Die Wochen und Monate der Entbehnung bringen ihn in doppelte, zehnfache Gefahr, zu genießen. So werden die paar Stunden der Erholung gar leicht zu Stunden der Sünde und des Lasters. Zum Ruin für Leib und Seele. Zum Grab für Glauben und Sitte. Mit schwerer Last beladen, schwankend vielleicht, betritt er wieder sein schwankendes Fahrzeug und fährt mit seiner Seelenlast zu Berg und Tal, jahraus, jahrein. Kein Priester nimmt ihm die Last, kein Sakrament das Joch von der sich aufbäumenden, zuckenden Seele. Bei düsterem Petroleumlicht sitzt er an langen Winterabenden auf seinem mitten im Strom verankerten Schleppkahn; sinnend und grübelnd, nichts als eine veraltete Zeitung in der Hand, und neben ihm stehen Teufel Einsamkeit, Teufel Langeweile und Teufel Müßiggang.

e) Sind Vater und Mutter abgestumpft, lau, kalt in Glauben und Sitte, dann wehe dem Kind, dem Schiffsjungen, die vom Land, aus glaubenswarmer Familie in diese eisige Atmosphäre einer Schiffswohnung treten. Wer ist ihnen dann Schützer, Ratgeber, Führer? Wer hält ihre Jugend rein? Sorgt dafür, daß sie gefirmt werden, wenn sie es noch nicht sind. Daß sie eine gute Ehe eingehen. Kirchlich getraut werden.

3. Nun der Verlauf der Mission.

Vierzig Missionare wirkten vom Morgen des 23. bis zum Abend des 30. September auf

dem Wasser des Rheins und seiner Nebenflüsse. Schon in den Morgenstunden des 23. September begann die Arbeit. Von Land aus waren nur einzelne Schiffe erreichbar. Und gerade diese eigneten sich am wenigsten zur Missionierung. Denn sie waren alle mit Ein- und Ausladen beschäftigt. Die Ladearbeit besorgen in fast allen Fällen eigene Ladearbeiter, die an Land wohnen. Diesen aber galten ja die Schiffsbesuche der Missionare nicht; sie hatten zudem bei ihrer Arbeit keine Zeit für uns. Die eigentlichen Schiffsleute selber benutzen die Ein- und Ausladezeit, um sich an Land zu ergehen; sie waren demnach für uns Missionare gar nicht zu sprechen. Also hinaus und heran an die Schiffe auf offenem Wasser. Motorboote kapern!

Mancherorts waren wir schon am Tage vor Beginn der Mission mit einem Motorbootsführer oder -besitzer handelseinig geworden. Wo man das nicht getan, gingen kostbare Stunden des ersten und zweiten Missionstages mit mühsamem und doch nutzlosem Herumprobieren im Uferraum verloren. Einzelne Motorbootbesitzer stellten ihre Boote kostenlos in den Dienst der guten Sache. Andere wußten anfangs Preise zu fordern, gingen aber dann doch auf ein erträgliches Stundengeld herunter, so daß die an sich schwache Kasse des Rheinischen St.-Nikolaus-Schiffer-Verbandes hoffentlich nicht allzusehr hat bluten müssen.

Die beladenen Schleppkähne, bis an den oberen Bordrand fast im Wasser stehend, waren von den niedrigen Motorbooten aus bequem zu besteigen. Die hohen Schlepper aber und die weit aus dem Wasser emporragenden Leerkähne stellten an das Klettervermögen manches Missionars beträchtliche Anforderungen. Zumal im langen, schwarzen oder braunen Rocke. Der obengenannte „schiffige“ Laie — im Duisburg-Ruhrorter Hafenbecken waren's die kleinen Schifferknaben aus dem Ruhrorter Schifferkinderheim — kletterten wie Eichhörnchen zuerst auf die hohen Kästen. Spürten mit „schiffigem“ Scharfsinn an Bord eine Leiter auf und ließen sie auf das schwankende Boot herab, um so dem Missionar den Aufstieg zu

ermöglichen. Dazu griffen oft noch von Deck zwei, drei Paar kräftige Schifferhände herunter um Arme und Hände des Gottesmannes. Treppe und Aufzug in einem. An allen Plätzen ging die ungewohnte, oft waghalsige Kletterei denn auch ohne Unfall vorstatten. Trotzdem füge ich hinzu: wer leicht schwindlig wird, der bleibe ja von der Schiffsmission weg ...

Über Ankerketten, Schiffs- und Schlepptaue, an frisch geteerten oder gestrichenen Brettern, Pfosten und Trägern vorbei, im Kampf oft mit recht frechen, bissigen Hunden, bahnen wir uns den Weg zu den Schiffswohnungen. Der erste Besuch gilt selbstverständlich immer dem Oberhaupte des Schiffes, dem Schiffsführer. Mag er nun Schiffseigentümer (Partikulierschiffer) oder Angestellter (Schiffsetzer) sein. Seine Wohnung befindet sich auf dem Achterdeck. Auf den Schleppern selber führt das Kommando der Kapitän. Auch seine Wohnung liegt auf dem Achterdeck. Dem Schiffsführer sind gewöhnlich zwei Matrosen und ein Schiffsjunge unterstellt. Der Kapitän auf dem Schleppdampfer hingegen führt außer mehreren Matrosen und Schiffsjungen noch einen ersten und zweiten Steuermann sowie mehrere Maschinisten (Heizer) mit. Die Wohnungen all dieser Untergebenen liegen auf dem Vorderdeck. Die Kapitäne und Schiffsführer haben fast ausnahmslos ihre Frauen, erwachsenen Kinder und kleinen Kinder bei sich an Schiff. Die schulpflichtigen Kinder nur in den Ferien, wenn das Schiff gerade jene Gegenden und Orte passiert, wo diese Kinder das Jahr hindurch bei Verwandten, Bekannten oder in Anstalten weilen, um ihrer Schulpflicht nachkommen zu können. Die übrigen Schiffsangestellten haben ihre Familien meist an Land zurückgelassen. Wo die Frauen fehlen, verrichten die Männer die notwendigen Frauenarbeiten. Wir trafen manchen Mann am Waschfaß oder am Küchenherd an. Die Haushalte auf Achter- und Vorderdeck sind völlig voneinander getrennt ...

Die vierzig Schiffsmissionare erlebten nur zwei Fälle, wo man sie anfangs nicht an Bord lassen wollte. Es gelang aber auch in diesen

beiden Fällen, zu den auf den Schiffen fahrenden Katholiken zu kommen. Auf allen anderen Fahrzeugen wurden wir mit großer, ja größter Herzlichkeit empfangen. Selbst Andersgläubige bildeten da keine Ausnahme, wenn wir irrtümlicherweise bei ihnen eintraten. Besonderes Lob gebührt den braven Holländern. Sie grüßten uns Missionare außerordentlich herzlich. Waren auch auffallend zahlreich an Land in den Abendpredigten vertreten. Hatten nicht selten liebliche, kleine Familienaltäre an Bord. So zeigte mir eine schmutzige Holländerin ihre strahlende Schiffsküche. Der obere Teil eines Küchenschrankes war als Altar ausgebaut, mit dem Kreuze und Heiligenstatuen geziert. Rosenkränze und Gebetbücher lagen in vielen Schiffswohnungen offen auf Tischen und Möbeln.

Von etwa 150 Schiffen, die mein Konfrater und ich auf dem Binger Stromgebiet missionierten, hatten höchstens zehn — davon einige durch Zufall — von der Schiffsmission gehört. Noch am Freitag und Samstag der eigentlichen Missionswoche trafen wir Schiffer, die von der Gnadenzeit keinerlei Kenntnis und somit zu ihrem aufrichtigen Bedauern sämtliche Missionspredigten usw. verpaßt hatten.

Einige Schiffsbewohner sahen in uns fromme Bettelbrüder. Als sie unserer ansichtig wurden, zogen sie sofort den Geldbeutel. Der Grund für dieses Verhalten liegt darin, daß auf größeren Anlegeplätzen, besonders im Duisburg-Ruhrorter Hafen, alle nur möglichen Sekten und Sektlein die Schiffer heimsuchen und anbetteln und für das empfangene Almosen ihre Traktate und Bibelerklärungen an Bord zurücklassen. Die Bibelforscher haben also schon öfter auf ihre Art Schiffsmission gehalten. Ihre Schriften wurden uns Missionaren von den Schiffen oft freiwillig ausgeliefert. Der sozialistische oder gar kommunistische Geist scheint unter unseren Binnenschiffen auf dem Rhein kaum Fuß gefaßt zu haben, wenn wir von einigen Ausnahmen absehen. In demselben, ja noch größerem Maße fehlen aber auch unsere christlichen Gewerkschaften. Und doch fänden sie, das ist die Überzeugung aller

Schiffsmissionare, bei den Schiffern des Rheines und seiner Nebenflüsse bestimmt frohen Anklang. Denn zwei Drittel dieser Schiffer sind katholisch und wirklich praktisch katholisch, trotz mangelnder Sonntags- und Festtagsruhe. Wir haben die christlichen Gewerkschaften aufmerksam gemacht. Hoffentlich handeln sie, ehe es zu spät ist. Eine stattliche Reihe der Schiffermännerwelt trat z. B. auf ein kleines Wort der Einladung hin sofort dem St.-Nikolaus-Schiffer-Verbande bei. Sie gingen ganz gewiß ebenso bereitwillig in die christlichen Gewerkschaften.

In den Schiffskabinen, an Bordrand, am Steuerstand, in den Heiz- und Maschinräumen vollzog sich die eigentliche Missionsarbeit. Oft stundenlange Zwiegespräche. Mit Männern und Frauen, Kindern und Greisen. Mit dem Kapitän und dem letzten Schiffsjungen. Was da geredet, geklagt, erklärt, beantwortet, gelindert, geheilt wurde, weiß nur Gott und das ewig schweigende Missionarsherz und die jubelnde, befreite, gesundete Schifferseele. Eine heiße, flehentliche Bitte aber brannte auf aller Binner-schiffer Lippen und die soll und muß die Welt hören: „Gebt uns den Sonntag, verschafft uns die Sonntagsruhe.“ Selbst Protestanten flehten uns darum.

4. Offen und freimütig wägt *P. Fromm* dann in einem letzten Abschnitt auch noch die Erfolge und Mißerfolge dieser ersten Schiffsmission gegeneinander ab. Soweit einzelne Fehlschläge — wie etwa die wenig erfolgreiche Landmission — in dem ganz unvermeidlichen Mangel an Erfahrung und Voraussicht aller Einzelheiten begründet waren, wird sie der St.-Nikolaus-Schiffer-Verband bei einem zweiten Versuch ganz gewiß selbst zu vermeiden wissen. Dagegen muß an dieser Stelle an diejenigen, die es angeht, die berechtigte Klage darüber weitergegeben werden, daß die unentbehrliche Unterstützung der Arbeit durch die Seelsorger der Uferorte viel zu wünschen übrig ließ; daß sogar der größte Teil der Werbe-flugblätter unbenutzt liegen blieb, obwohl der Verband den Ersatz aller Unkosten zugesichert hatte. Immerhin: Wenn schon

diesmal nicht weniger als 1600 Schiffe mit etwa 6000 in „seelischer Seenot“ lebenden katholischen Schiffern haben missioniert werden können, so ist das wahrlich ein Erfolg, der zu einer baldigen Wiederholung des ersten Versuches ermutigt. S.

Die liturgische Bedeutung des Meßstipendiums.

Die abendländische Praxis der Meßzelebration ist das Ergebnis einer langen und wechselvollen Entwicklung. In dieser bildet auch das Stipendium einen Faktor von nicht bloß akzidenteller Bedeutung. Die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Stipendien sowie die ihnen zugrunde liegenden dogmatischen Anschauungen wurden und werden vielfach behandelt. Eine andere Seite gewinnt *K. Jos. Merk* dem Gegenstande ab in seinem „Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meß-Stipendiums“ (Otto Scholz, Stuttgart 1928, 7,50 Mark). Sein Material stammt aus hauptsächlich deutschen und französischen Urkundenbüchern. Die großen Linien des von ihm entworfenen Bildes sollen hier aufgezeigt werden.

Ursprünglich brachte die ganze Gemeinde im Oblationsteil der Messe Gaben zum Altar, die als Konsekrationsmaterie benutzt und bei der Kommunion wieder an die Gemeinde ausgeteilt wurden. So nahm sie durch ihre Oblation aktiv am Opfer teil und erwarb damit gleichsam ein Anrecht auf die Opferfrüchte, die ihr reichgemessen in den Kommuniongnaden zukamen. Diese enggeschlossene liturgische Einheit erfuhr mehrfach eine Lockerung und Umgestaltung.

Zunächst kam etwa vom 7. Jahrhundert an die Opfergabe der Gemeinde nicht mehr bei der Konsekration zur Verwendung. Kirchen und Klöster übernahmen selbst die Besorgung von Brot und Wein für den Altar und bereiteten die Materie mit großer Sorgfalt zu. Grundsätzlich blieben jedoch die Laien zur Gabendarbringung weiterhin verpflichtet. Konzilienbeschlüsse des frühen Mittelalters betonten zumal den streng verbindlichen Charakter der Sonntagsoblationen; gleich-

wohl verringerten sie sich im Zusammenhange mit dem stetig zurückgehenden Empfang der heiligen Kommunion. Eine einschneidende Veränderung des Opfergegenstandes brachte das 12. Jahrhundert. An die Stelle der Naturgaben trat allmählich die Geldspende. Die Entwicklung der Geldwirtschaft im bürgerlichen Leben blieb auch im liturgischen nicht ohne Folgen. Geld läßt sich leichter einsammeln, aufbewahren und auf die verschiedenen Zwecke verteilen. Damit klappt aber der Abstand der klerikalen und laikalen Oblation noch weiter auseinander: Erstere bringen die Opferelemente von Brot und Wein zum Altare, letztere eine Geldspende. Die Messe ist zu einer Geldquelle geworden, gewiß ein Schritt vom Vollkommenen zum weniger Vollkommenen. In seinen Folgeerscheinungen hat er sich nicht günstig ausgewirkt, wie die kirchlichen Verordnungen gegen allen „turpis quaestus“, jede Simonie, jedes „mercimonium stipendiorum“ zeigen; denn Mißbräuche haben die scharfen Bestimmungen und Verbote notwendig gemacht. Immerhin besaß die Geldspende der Gemeinde im hohen Mittelalter noch ihre liturgische Würde. Sie war kein karitatives Almosen, sondern eine neue Form der alten Oblation und wurde zum Altar gebracht und in die Hand des Priesters oder auf die Stola oder ein kirchliches Buch gelegt. Tage der Darbringung waren schließlich nicht mehr die Sonntage, sondern die höchsten Festtage; dieser Brauch blieb bis zum Ende des Mittelalters in Übung.

Inzwischen hatte aber schon eine einschneidende Änderung der Opferweise eingesetzt, nämlich der Übergang von der Gemeindeoblation innerhalb der Messe zur Einzeloblation außerhalb der Messe. Er hängt zusammen mit dem Aufkommen der Privatmesse und der zunehmenden Häufigkeit der Zelebration. Die Messe wurde mehrmals am Tage in derselben Kirche, ja sogar zu gleicher Zeit dargebracht. Der Idee nach gehört nun auch zur Privatmesse eine Oblation der Gläubigen, doch war sie nicht pflichtgemäß, sondern freiwillig. Weil aber die vielen Privatmessen an den zahlreichen Altären der Kirchen den Gläubigen Gelegenheit boten, die

Oblation nach ihren besonderen Interessen und Intentionen zu bringen, so trat die obligatorische Sonntagsoblation der Gemeinde in der Wertschätzung des Volkes ganz zurück hinter den Einzeloblationen bei den Privatmessen. Nur noch ein kleiner Schritt war notwendig von der Spende der einzelnen zur Oblation des einzelnen; auch diesen vollzog das Mittelalter. Wurde die Gabe vom einzelnen vorerst noch in der Messe dem Priester überreicht, so gab man um 1300 diese offenkundige kultische Beziehung preis und bevorzugte eine extramissale Oblation. Der Hauptgrund der Neuerung ist in dem Stiftungs- und Pfründewesen zu suchen, das mit der Wende des 12. zum 13. Jahrhundert einen Höhepunkt erreichte und auf die nichtgestifteten Messen überwirkte. Den gleichen Weg von der Gemeinde zum einzelnen nahm (mit gewissen Einschränkungen) auch das Eigentumsrecht an den Oblationen. In ältester Zeit dienten die Gaben dem eucharistischen Opfer, daneben den sonstigen Bedürfnissen der Gemeinde, wie dem Unterhalt des Klerus, der Armenfürsorge und den allgemeinen Kultuszwecken. Die Einzelgabe wurde dagegen immer ausschließlicher ein Lohn, eine Besoldung des einzelnen Priesters, der die Messe zelebrierte, d. h. ein „Stipendium“. Liturgisch fand die Beziehung zwischen Meßfeier und Stipendiengeber darin ihren Ausdruck, daß der Zelebrant das Meßformular (meist eine Votivmesse) nach der Willensmeinung des Auftraggebers wählte oder doch eine entsprechende Oration zufügte. In der Neuzeit hat die kirchliche Gesetzgebung in den Rubriken des Missale die Möglichkeit dazu bedeutend eingeschränkt.

Die mit dieser Entwicklung neugeschaffene Lage erhält ihren Niederschlag in den dogmatischen Erörterungen über die Opferfrucht. Einstmals kannte man eine allgemeine und im wesentlichen allen gemeinsame Gnade des Meßopfers, der alle, Klerus und Laien, teilhaft wurden durch Oblation und Kommunion. Als die häufige Kommunion abnahm, drängte sich die Frage auf, ob auch die Teilnahme an der Messe mit Oblation allein heilskräftig sei. Sie wurde bejaht, weil ja die Gläubigen ihre Oblationen in der Meinung darbrachten, die

Gnaden des heiligen Opfers zu gewinnen; in der *Secreta* am Ende des Oblationsteiles der Messe gibt der Priester dieser Intention oftmals ihre liturgische Formulierung. Am stärksten zeigt sich die Korrelation zwischen Gabenspende und Meßfrucht bei der extramissalen Darreichung der Einzeloblation: Das Stipendium soll einen besonderen Anteil am Meßopfer gewähren je nach der Verfügung des Stipendiengebers, und der Priester verpflichtet sich durch Annahme des Stipendiums zur Erfüllung der damit verknüpften Intention. Das Konzil von Trient enthält im disziplinären Teile der 22. Sitzung die Mahnung an die Bischöfe „*Doceant populum, quis sit et a quo potissimum proveniat sanctissimi huius sacrificii tam pretiosus ac caelestis fructus*“; es gibt aber keine dogmatische Entscheidung über die Früchte des Meßopfers. Die Theologen übernahmen vielfach die Dreiteilung des Scotus in den *fructus generalissimus* für die ganze Kirche, den *fr. specialissimus* für den Zelebrierenden und den *fr. specialis* oder *medius* nach der Intention des Stipendiengebers. Mit dieser Unterscheidung suchte der große Franziskaner den verschiedenen Arten der Anteilnahme gemäß den Forderungen der *iustitia distributiva* gerecht zu werden. (Genauerer bei *B. Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik, II⁶, 378.) Wenn die Theologie auch wegen der Identität zwischen Kreuzesopfer und Meßopfer einen unendlichen Wert der Opferfrucht lehrt, so hat die Kirche doch nicht zugelassen, daß der Zelebrant mehr als ein Stipendium für die Messe annehme. Andererseits billigt sie die Praxis der Gläubigen, für ein und dasselbe Anliegen mehrere Messen lesen zu lassen.

Wer die hier gezeichnete Entwicklung überschaut, wird sich des Bedauerns darüber nicht erwehren können, daß der für die Liturgie so wertvolle und für die Gegenwart so zeitgemäße Gemeinschaftsgedanke an plastischer Ausprägung immer weiter verloren hat. Um so lebendiger soll der Gemeinschaftsinn in den Gläubigen durch die Gebete und Gebräuche genährt werden, die ihm in der heutigen Meßliturgie noch Ausdruck verleihen.

Merk berührt auch eine Reihe anderer liturgischer Fragen, auf die hier nicht eingegangen werden soll. Seiner wissenschaftlichen Studie hat er eine kürzere, mehr populäre folgen lassen mit dem Titel: „Das Meßstipendium geschichtlich, dogmatisch, rechtlich und asketisch erklärt“ (ebenda 1929), worin er Anweisung gibt, die ursprüngliche Bedeutung des Stipendiums dem Volke klarzulegen und zur gebührenden Anerkennung zu bringen.

F. J. Peters, Bonn.

Theologischer Ferienkursus in Bonn.

Im Arbeitsprogramm der Wissenschaftlich-Pastoralen Vereinigung für die Erzdiözese Köln ist für den Spätherbst d. J. wiederum ein Theologischer Ferienkursus, und zwar in Verbindung mit der Kath.-Theol. Fakultät, in Bonn vorgesehen. Nähere Mitteilungen werden durch die kirchlichen Amtsblätter, die Presse und besondere Einladungen ergehen, sobald die eingeleiteten Vorbereitungen abgeschlossen sind.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die
Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Bibelwissenschaften.

Bea, Augustinus, S. J., *Institutiones biblicae scholis accommodatae. Vol. II De libris Veteris Testamenti. 1: De Pentateucho*, VI, 188. Romae, e Pontificio istituto Biblico, 1928.

Daß die Abhandlung über den Pentateuch in den *Institutiones* als gesonderter Teil erscheint, wird nach dem Vorworte dadurch verständlich, daß die Frage nach dem mosaischen Ursprunge desselben die fundamentalste Stellung innerhalb der sog. biblischen Literarkritik einnimmt. Darum sind auch diesem Problem 115 Seiten gewidmet. Angeschlossen ist entsprechend einem Wunsche der römischen Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus eine exegetische Erörterung einzelner markanter Partien der Genesis, wie des Hexamerons, der Paradiesesgeschichte, der Sündflut u. dgl. Daß Bea sich jahrelang mit der Pentateuchfrage befaßt hat, zeigen seine bereits 1917 in den „*Stimmen der Zeit*“ XCIV, 460 ff., 585 ff. hierzu erschienenen Aufsätze. Als er in der Zeitschrift *Biblica* VI (Romae 1925), 218 ff. J. Nikel, *Grundriß der Einleitung in das Alte Testament*, Münster 1924, rezensierte, die nach seiner Auffassung der Entscheidung der Bibelkommission vom 27. Juni 1906 über die substantiale Autorschaft des Moses am Pentateuch schwerlich gerecht werde, bemerkte er S. 224: „Ohne eine Rückkehr zu der Annahme der Tradition, welche die biblischen Bücher bestimmten Autoren zuschreibt, wenigstens soweit die Substanz der Bücher in Frage kommt, wird, wie der Pentateuch, so die ganze alttestamentliche Literatur ein großes Rätsel bleiben, das um so merkwürdiger ist, weil es mehr oder weniger einzigartig in der Literaturgeschichte dasteht.“ Mit diesen Worten ist zugleich das Charakteristische an der neuesten Arbeit von Bea gekennzeichnet. Die Frage nach dem Autor des Pentateuchs ist ihm eine theologische, nicht eine rein historisch-kritische. So werden auch S. 13 die Worte Christi über Moses als Hagio-graph Joh 5, 45 ff. als vollgültiges Traditionszeugnis, nicht mit anderen katholischen Exegeten als mögliche Akkommodation an die damalige Auffassung der Juden angesprochen. Nach Erörterung der äußeren Zeugnisse sowie der inneren Beweismomente für die Autorschaft des Moses wird in strenggegliederter Disposition die Quellenscheidungs- und Entwicklungstheorie zum Pentateuch der besonders durch Wellhausen geförderten sog. kritischen Schule in philosophischer, kritisch-literarischer und archäologisch-historischer Beleuchtung eingehend geprüft und im Sinne streng-konservativer Stellungnahme abgelehnt. Das Buch von Bea wird nicht verfehlen, die Aufmerksamkeit weiter für Bibelfragen interessierter Kreise auf sich zu lenken, zumal es besonders als Leitfaden am Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom gedacht ist. Der Zufall wollte es, daß gleichzeitig, aber ohne gegenseitige Beeinflussung eine weitere katholische Arbeit zur Pentateuchfrage in dem Lehrbuch J. Goettsberger, *Einleitung in das Alte Testament*, Freiburg i. B. 1928, S. 13—117, erschienen ist. Der Verfasser bemüht sich unverkennbar, dabei der obenerwähnten römischen Entscheidung vom 27. Juni 1906 möglichst gerecht zu werden, verhehlt aber auch nicht gewisse Schwierigkeiten, deren Lösung er von einer erneuten, aber methodischen Erfassung einzelner Stellen sowie des heutigen Textzustandes des Pentateuchs erhofft. Zu solcher weiteren wissenschaftlichen Diskussion innerhalb der römischen Richtlinien zur Pentateuchfrage bieten die gleichzeitigen Arbeiten von Bea und Goettsberger Anregung genug.

Herkenne.

Goettsberger, Dr. Johann, Professor an der Universität München, Einleitung in das Alte Testament. XVIII, 525 S. Herder, Freiburg i. Br. 1928. Geb. in Ganzleinen 18 M.

G. verzichtet auf ein wissenschaftliches Prinzip der Einleitungswissenschaft und begnügt sich damit, die drei Abschnitte: Spezielle Einleitung (S. 11—350), Geschichte des Kanons (S. 351—403) und Geschichte des Textes (S. 404—487) als zusammengehörige Teile eines gemeinsamen Gegenstandes zu einer Einheit zu verbinden. Im ersten Teil entfallen auf den Pentateuch S. 13—117. Die Ausführungen zeigen ein sach- und fachkundiges Eingehen auf die Gründe der kritischen Schule, scharfe Scheidung zwischen berechtigten und unberechtigten Einwürfen, sorgsame Beachtung der Forderungen der konservativen Exegese und enthalten einen Versuch, den Weg zu beschreiben, auf dem die Forschung unter Berücksichtigung der Forderungen von beiden Seiten zum wahren Sachverhalt vordringen kann. G. will von dem heutigen Text, dessen Doppelungen usw. (vgl. Nr. 49) nicht auf Redaktion aus nachmosaischen Quellen beruhen, sondern auf Sammel- und Rettungsarbeit am Text nach Mißgeschick und Untergang, zur ursprünglichen, mosaischen Gestalt kommen. Die Voraussetzungen dieses Weges und der *modus procedendi* sind beschrieben Nr. 147, 159, 162, 163, 168, 189, 192, 205, 219, 232. Ob aber dieser Weg zum Ziele führt? Vgl. Nr. 50. Der Umfang der übrigen geschichtlichen (S. 117—207), der poetischen (S. 208—279) und der prophetischen Bücher (S. 279—350) hält sich in den Grenzen eines Grundrisses. Die Bücher Josue bis Esdras haben ähnliche literarische Geschehnisse gehabt wie der Pentateuch (vgl. Nr. 219, 232). In Tobias, Judith, Esther geht die Absicht des Erzählers auf Wiedergabe eines geschichtlichen Vorganges. Die poetischen Bücher erhalten eine längere Einleitung, welche über die Formen dichterischer Gestaltung, die metrischen Systeme und die Strophik Aufschluß gibt. „Das Prophetentum im allgemeinen“ ist etwas kurz ausgefallen (vgl. J. Nikel, Einleitung, S. 3, 21, 40). Die kleinen Propheten sind mit Liebe behandelt. Für die Verfasserfrage des Buches Isaias hofft G. auf neue Lösungsmöglichkeiten, wenn ein tieferer Einblick in die Schicksale des Alten Testaments erreicht wird. In der Geschichte des Kanons lesen wir den Satz, daß das Judentum wohl Ansätze zu einer Kanonerweiterung aufzeigt, aber im ausdrücklich anerkannten Kanon zu keiner Zeit, weder in Palästina noch in Alexandria, mehr als die 24 Bücher des Talmud aufzählte, und daß erst die christliche Kirche den Kanon auf die deuterokanonischen Schriften und Zusätze erweitert hat (Nr. 624 f.). Die Textgeschichte birgt in der kurz gefaßten Darstellung und den Anmerkungen eine Fülle von bedeutsamen Einzelheiten, welche das allgemeine Wissen über das Alte Testament stark bereichern. Bezüglich der LXX sei erwähnt: G. vertritt die Hypothese von Wutz, wonach Umschriften die Vorlage der LXX waren. —Das Buch von G. trägt das Gewand wissenschaftlicher Darstellung und fordert vom Leser angestrengte Arbeit. Der Großdruck erleichtert dem Studierenden die Erkenntnis des Wesentlichen; der Kleindruck führt in die Probleme ein und die Anmerkungen vermitteln eine reiche Literatur bis in die neueste Zeit, für die auch noch ein Verfasserverzeichnis vorhanden ist. Am Schluß sind auf 4 Tafeln eine Karte von Palästina-Ägypten und Proben aus Inschriften und Handschriften angefügt. Möge das Buch bei den Studierenden und insbesondere bei den geistlichen Herren, denen die Bibel am Herzen liegt, viele Freunde finden.

F. Feldmann.

Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Übersetzt und erklärt von Jakob Schäfer. Steyl, Missionsdruckerei A.-G., Post Kaldenkirchen. 2 Bände in Leinen geb. 5 M.

Rösch, P. Konstantin, O. M. C., Das Neue Testament. Große Ausgabe mit zahlreichen Bildern berühmter Künstler. 588 S. Ferd. Schöningh, Paderborn. Geb. 7,50 M.

Soiron, P. Thaddäus, O. F. M., Das Evangelium und die heiligen Stätten in Palästina. 212 S. mit 52 Bildern. Ferd. Schöningh, Paderborn 1919. Geb. 6 M.

Religions- und Konfessionskunde.

Fabricius Cajus, D., Professor der Theologie in Berlin, *Corpus confessionum. Die Bekenntnisse der Christenheit. Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart. Erscheint in Lieferungen von 80 Seiten seit 1928. Walter de Gruyter & Co., Berlin. Preis der Lieferung 7 M.*

Die modernen nichtkatholischen Bemühungen um einen Zusammenschluß der Christenheit und die daraus hervorgehenden gemeinsamen Tagungen (Stockholm 1925, Lausanne 1927) haben in vielen nichtkatholischen Theologen und in manchen diesen nahestehenden Laien den Wunsch erregt, die einzelnen christlichen Kirchen, Gemeinschaften und Sekten quellenmäßig näher kennenzulernen. Auch für eine zeitgemäße Ausgestaltung der Symbolik oder Konfessionskunde ist dieser Wunsch laut geworden. Darum hat Prof. Fabricius es unternommen, den interessierten Kreisen die fraglichen Quellen vorzulegen. Das ganze Werk ist auf rund 20 Bände berechnet, die in etwa 10 Jahren erscheinen sollen. Dem Inhalte nach soll der Stoff auf 24 Abteilungen verteilt werden. Bisher sind 8 Lieferungen erschienen. Lieferung 1—3 bietet Quellen und Texte zum Methodismus, 4—8 zur evangelischen Brüdergemeinde, und zwar der deutschen, englischen und amerikanischen. Da die Sammlung dieser Texte sowie das Gesamtwerk noch nicht vollständig ist, sei vorläufig nur auf das Unternehmen hingewiesen. Eine Beurteilung wird später folgen.

Hollnsteiner, DDr. Johannes, *Die Union mit den Ostkirchen. Bericht über die Wiener Unionstagung Pfingsten 1926. (Beiträge zur Erforschung der orthodoxen Kirchen, herausgegeben von Prof. Dr. F. Haase, Breslau, und Prof. Dr. Alois Hudal, Rom.) II. 91 S. Ullr. Moser, Graz u. Leipzig 1928. 3,80 M.*

Die österreichische Leo-Gesellschaft und die reichsdeutsche Görresgesellschaft veranstalteten zu Pfingsten 1926 in Wien eine Tagung, die dem Problem der Wiedervereinigung der katholischen Kirche mit den orthodoxen Kirchen des Ostens gewidmet war. Der Wiener Privatdozent DDr. Hollnsteiner gibt nun die auf dieser Tagung gehaltenen Vorträge heraus. Einige wurden in unwesentlichen Teilen gekürzt. Der Herausgeber selbst schrieb die Einleitung, die gut in den Problembereich einführt, und einen Tagungsbericht, der den Schluß des Heftes bildet. Die Redner und ihre Themata sind: Prof. Tomek (Wien), Die katholische Kirche und die christlichen Gemeinschaften des Ostens; Prof. Lübeck (Fulda), Das Problem der Union mit dem christlichen Osten; Prof. Baumstark (Bonn), Trennendes und Einigendes zwischen der katholischen Kirche und den Ostkirchen; Prof. Haase (Breslau), Die russische Kirche und die Union; Dr. Diodor Kolpinsky (Warschau), Die psychologischen Schwierigkeiten der Union mit den Russen; Dr. Iren Turyn, Zur gegenwärtigen Lage der Union mit den Ostkirchen; Baron Wrangel (Rom), Die Unionsbestrebungen der Russen; Prof. Eibl (Wien), Zur Ideologie der Union. Aus der Fülle des Gebotenen sei nur auf einiges hingewiesen, was dem Referenten besonders beachtlich erscheint. Prof. Lübeck zeigt in seinem Vortrag scharf die Gegensätze, die besonders auf dogmatischem Gebiet die katholische Kirche von den Ostkirchen trennten. Dabei wird die Tatsache unterstrichen, daß diese Gegensätze seit dem Schisma im 11. Jahrhundert nicht geringer, sondern größer geworden sind. Prof. Baumstark hebt eindrucksvoll auch das viele Einigende, das neben dem Trennenden vorhanden ist, hervor. Von intimer Kenntnis der russischen Kirchengeschichte zeugt der Vortrag von Prof. Haase, läßt aber auch die Schwierigkeiten deutlich werden, die der Union im Wege stehen. Baron Wrangel, ein orthodoxer Russe, läßt uns einen Einblick in die Denkungsweise unionsfreundlicher Russen tun. Auch die anderen Vorträge sind in ihrer Art lehrreich. Die dankenswerte Veröffentlichung der Vorträge der Wiener Unionstagung bildet im ganzen einen wertvollen Beitrag zu der Literatur über die Wiedervereinigung insbesondere mit den orthodoxen Kirchen des Ostens.

Pius XI., Unseres Hl. Vaters, durch göttliche Vorsehung Papst, Rundschreiben über die Förderung der Orientkunde. (8. September 1928, „*Rerum orientalium*“.) Autorisierte Ausgabe. Lateinischer und deutscher Text. 32 S. Gr.-8°. Herder, Freiburg 1928. 1,20 M.

Wie ich in dem Aufsatz: „Die Unionsbestrebungen der Gegenwart“ (vgl. diese Zeitschr. 1927, S. 226) ausgeführt habe, wendet gerade der gegenwärtige Hl. Vater, Papst Pius XI., den orientalischen Kirchen seine besondere Aufmerksamkeit und Liebe zu. Die vorliegende Enzyklika ist ein neuer Beweis dafür. Äußerer Anlaß für ihre Herausgabe war die Tatsache, daß Pius XI. dem von seinem Vorgänger gegründeten „Orientalischen Institut“, worüber ich ebenfalls in dieser Zeitschrift im Jahre 1926, S. 70 f., berichtet habe, im Jahre 1928 ein eigenes Heim im Antoniusstift bei Maria Maggiore auf dem Esquilin anweisen konnte. Dieses Institut soll eben vorbildlich sein für die katholische Arbeit an der Wiedervereinigung der getrennten morgenländischen Kirchen mit der römischen Mutterkirche. Darum behandelt diese Enzyklika vor allem die Notwendigkeit, durch eifriges Studium die orientalischen Kirchen in ihrer Eigenart kennenzulernen, So wird die Wertschätzung und Liebe zu dem christlichen Orient, sowohl dem unierten wie dem nichtunierten, gefördert. Es ist der Wunsch des Hl. Vaters, daß das Studium der Ostkirche nicht nur an dem erwähnten päpstlichen Institut, sondern auch an allen theologischen Lehranstalten der ganzen katholischen Welt gepflegt werde, damit das Interesse für den Orient in möglichst weite Kreise getragen werde. Die Enzyklika ist ein wichtiges Dokument unter den Maßnahmen des gegenwärtigen Hl. Vaters, die den orientalischen Christen gewidmet sind. Hinzugefügt sei noch, daß nach einem *Motu proprio* Pius XI. vom 30. September 1928 außer dem Bibelinstitut auch das „Orientalische Institut“ der päpstlichen Universität der Gregoriana angegliedert worden ist, damit diese Institute zusammen mit den Fakultäten der Gregoriana eine einzige Universität für kirchliche Studien bilden.

Schiel, Hubert, Sailer und Lavater. Mit einer Auswahl aus ihrem Briefwechsel. Vereinsgabe der Görresgesellschaft. J. B. Bachem, G. m. b. H., Köln 1928. 147 S.

Derselbe, Geeint in Christo. Bischof Sailer und Christian Adam Dann, ein Erwecker christlichen Lebens in Württemberg. 96 S. Hermann Aupperle in Schwäbisch-Gmünd 1928. 3,50 M.

Diese beiden Schriften des Sailerforschers Hubert Schiel, deren erste als Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1928 erschienen ist, sind ein wertvoller Beitrag zu dem Leben und Wirken des gerade in unseren Tagen wieder hochverehrten und geschätzten Bischofs von Regensburg, Johann Michael Sailer († 1832). Die erstgenannte Schrift behandelt zunächst in einer systematischen Darstellung die Beziehungen Sailers zu dem Züricher Prediger „Lavater“, dem klassischen Vertreter eines stark gemütsbetonten Protestantismus. Zugleich gibt diese Darstellung einen interessanten Einblick in die wechselvollen Schicksale Sailers, dem es bekanntlich an Gegnern, auch auf katholischer Seite, nicht gefehlt hat. So ist sie auch ein wertvoller Beitrag zum Leben Sailers und dient dem Verständnis des Briefwechsels Sailers mit Lavater und umgekehrt. Dieser wird im zweiten Teile der Schrift Schiels geboten. Er ist chronologisch geordnet und umfaßt die Zeit von 1778 bis November 1800, also bis kurz vor dem Tode Lavaters, der am 2. Januar 1801 an den Folgen einer Verwundung, die er bei dem Kampfe Napoleons um Zürich im September 1799 im Dienste liebevoller Hilfsbereitschaft empfangen hatte, starb. Die zweite Schrift enthält nach einer Einleitung, die über Sailer, Lavater und Dann die notwendigen Kenntnisse zum Verständnis des hier veröffentlichten Briefwechsels vermittelt, Briefe von Dann an Lavater und Sailer sowie von diesen beiden an Dann. Dann, ebenfalls wie Lavater protestantischer Geistlicher, war das Haupt des württembergischen Protestantismus seiner Zeit. Der Ort seiner Tätigkeit war hauptsächlich Stuttgart. Beide Schriften weisen die Beziehungen auf, die Sailer über die Kreise der

eigenen Kirche hinaus unterhielt. Sie sind ein neuer Beweis für den irenischen Zug im Wesen Sailer, der gerne auch mit Andersgläubigen, mit denen er sich in der Liebe zu Christus eins wußte, persönlich und schriftlich verkehrte. So bilden die beiden Schriften auch einen wertvollen Beitrag zu den Beziehungen der christlichen Konfessionen untereinander und zeigen auch für unsere Tage, wie unter völliger Wahrung der dogmatischen Grundlagen, an denen auch Sailer stets festgehalten hat, bei allseitigem guten Willen ein friedliches Verhältnis unter den im Glauben getrennten Brüdern wohl möglich wäre. F. Hünemann.

Grivec, Franz, Die hl. Slavenapostel Cyrillus und Methodius. 173 S. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1928.

Rosenmeyer, Friedrich, Konvertiten-Katechismus. 174 S. Bonifacius-Druckerei, Paderborn. Geb. 4 M.

Liturgie und Liturgik.

Panfoeder, P. Chrysostomus, O. S. B., Das Persönliche in der Liturgie. VI u. 172 S. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1925.

Die Liturgie ist eine actio Christi; von ihm fließt alle Erlösungsgnade uns zu. Sie ist auch eine actio ecclesiae; das kennzeichnet sie gerade als opus publicum, daß sie im Namen und nach der Ordnung der Kirche vollzogen wird. Zugleich bildet sie den Rahmen, in dem der einzelne Christ sein religiöses Leben übt und vervollkommenet, die Quelle, aus der er stets neue Kraft und Anregung schöpft. Diesem dritten Gedanken, der für die Praxis besonders wichtig ist, geht das vorliegende Bändchen der Sammlung „Liturgie“ nach, untersucht Recht und Raum des Persönlichen in der Liturgie und geht dann auf die Liturgie der Sakramente, des Gebetes und des Opfers noch spezieller ein.

Parsch, Pius, Unsere alten Messen mit den erweiterten Gesangstexten. I. Advent. 64 S. Selbstverlag, Klosterneuburg 1925.

Der Titel würde richtiger lauten: mit den unverkürzten Gesangstexten. Unsere Psalmengesänge zur Messe, vor allem Introitus, Offertorium und Communio, begleiteten ursprünglich eine liturgische Handlung. Mit deren Wegfall wurden sie stark reduziert. Der Verfasser denkt die ausführlichen Gesangsstücke der älteren Liturgie für die missa recitata nutzbar zu machen.

Ders., Das Jahr des Heiles 1929. Klosterneuburger Liturgie-Kalender. 7. Jahrgang. Chorherrenstift Klosterneuburg 1929. 1. Bd., 526 S., geb. 3,50 M.; 2. Bd., 600 S., geb. 3,50 M.

Die Verbreitung des liturgischen Kalenders von Klosterneuburg weist eine stark ansteigende Kurve auf. Ebenso hat sich sein Inhalt mehr und mehr ausgebaut, in diesem Jahre wird er auf zwei Bände verteilt. Die Ausführungen entnehmen ihren Stoff hauptsächlich dem Proprium de tempore des Meßbuchs und Breviers. Das Gebotene ist durchweg gut, wenn auch nicht jede Bemerkung zutrifft. So steht S. 169: „Wir Freunde der Liturgie werden mit Vorliebe den Namen Christus gebrauchen, seltener, nur mit großer Ehrfurcht den Namen Jesus.“ Soll man in Hinsicht der Ehrfurcht einen so bedeutsamen Unterschied zwischen den beiden Namen machen? Sollen wir als Freunde der Liturgie uns in Gegensatz zu den Evangelisten stellen, die regelmäßig „Jesus“ und nur selten „Christus“ schreiben, oder in Gegensatz zu Paulus, der meistens beide Namen gebraucht? Das Buch ist in der neuerrichteten Augustinusdruckerei des Stiftes hergestellt worden und hat durch die schönen lateinischen Typen und den sinnigen Buchschmuck sehr gewonnen. Auch die Klosterneuburger Zeitschrift „Bibel und Liturgie, Blätter für volksliterarisches Apostolat, herausgegeben von Dr. P. Parsch“ (monatlich zwei Hefte, pro Jahr 4 M.), erscheint in neuer, reicherer Ausstattung.

Pöllmann, Ansgar, Unsere Liebe Frau von Merklingshausen. 124 S. H. Rauch, Wiesbaden 1927. 3,50 M.

Merklingshausen im alten kölnischen Sauerlande gehörte der Benediktinerabtei Deutz. Seine Kirche besitzt eine spätromanische thronende Madonna vom Nikopoia-Typ. In interessanten Ausführungen über die Geschichte Merklingshausens und über die Entwicklung des Madonnenbildes in der mittelalterlichen Kunst erzählt P. von der Wallfahrt zu U. L. Frau von Merklingshausen, von den Verunstaltungen, die sich das Gnadenbild gefallen lassen mußte, von den Votivgaben der Pilger und von der Wiederherstellung der Madonnenstatue in ihrer ursprünglichen Gestalt, zu der er selbst den Anstoß gegeben. Gute Abbildungen in reicher Zahl schmücken das Büchlein.

Schöllig, Otto, Dr. Nikolaus Gühr. Eine Skizze seines Lebens und Wirkens. 118 S. und 6 Bilder in Tiefdruck. Badenia, A.-G., Karlsruhe 1925. 2,50 M.

Weit über die Kreise des badischen Klerus hinaus, dem er als Lehrer und Erzieher besonders nahestand, ist Nikolaus Gühr bekannt und geschätzt. Die Schilderung seiner Jugend- und Studienzeit, seiner schriftstellerischen Tätigkeit und vor allem seiner vorbildlichen priesterlichen Persönlichkeit, die sich im ganzen Leben und ganz besonders in der letzten Krankheit herrlich bewährte, darf auf allgemeines Interesse rechnen.

Schöninghs Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen.
Heft 25: Tippmann, R., Die heilige Messe nach dem römischen Meßbuch. 32 S. 55 Pf
Heft 26: Ders., Die Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien. 44 S. Heft 27: Ders., Das Kirchenjahr in kurzen charakteristischen Meßtexten. 46 S.
F. Schöningh, Paderborn 1927.

Die Heftchen sind in erster Linie als Quellenstücke für den liturgischen Unterricht auf der Oberstufe höherer Lehranstalten geschrieben und berücksichtigen in den Erläuterungen vorzugsweise das Liturgiegeschichtliche.

Simons, G., Das Opfer des Neuen Bundes. Ins Deutsche übertragen von J. Hoffmann. 237 S. F. Schöningh, Paderborn 1926. Geb. 6 M.

Das vorliegende Buch des Stadtpfarrers von St. Gilles in Brüssel enthält keine Messeerklärung im landläufigen Sinne, sondern eine dogmatische Einführung in die Idee und den Zweck des Meßopfers und eine geschichtliche Ausführung über die liturgische Darstellung dieser Idee von der Zeit der Apostel bis zum heutigen Ritus. Diese Behandlung der Materie hat den Vorteil, daß der Zusammenhang zwischen Messe und Abendmahl klarer hervortritt und der Aufbau und Ausbau der Meßgebete durchsichtiger wird, als wenn man Stück für Stück in der Reihenfolge des Ordinarium missae erklärt und bei jedem geschichtliche Notizen anfügt. Manche treffende Bemerkung über den Wert einzelner Gebete und Riten, wie S. 92 ff. über die Elevation bei der Wandlung, S. 138 über die doppelte Reihe der Oblationsgebete (beim Offertorium und beim Kanon), über das Knien und Stehen der Gläubigen bei der Meßfeier (passim) beugen dem Leser. Einzelne Angaben hätten als Hypothesen gekennzeichnet werden müssen und bedürfen der Präzision bzw. Revision, z. B. S. 21, daß der Priester das letzte Evangelium „für alle Gläubigen“ vorliest; S. 89 die Erklärung des Mysterium fidei; S. 107 die Charakterisierung der Heiligenliste. Die Übersetzung aus dem Französischen liest sich gut; die deutsche Wiedergabe der Meßtexte trifft nicht immer das Rechte.

Tippmann, R., Die Messen der Fastenzeit. Historisch-liturgisch gedeutet. VIII u. 112 S. F. Schöningh, Paderborn 1927. 3,60 M., geb. 4,80 M.

Die Fastenzeit ist in der römischen Liturgie nicht dem Andenken an die Passion des Herrn geweiht; diese tritt erst mit dem Passionssonntag bzw. Palmsonntag in die gottesdienstliche

Feier ein. Vielmehr diene sie drei Zwecken: der Taufvorbereitung der Katechumenen, der Kirchenbuße der Pönitenten und der eifrigeren Übung guter Werke, besonders Fasten und Almosengeben, bei allen Gläubigen. T. greift den ersten Gedanken heraus, der manchen Meßformularien unverkennbar ihr Gepräge verliehen hat, und fragt, „wie die Texte der einzelnen Messen unter diesem Gesichtspunkte gedeutet werden können“, behauptet aber nicht, daß sie so verstanden werden müssen. Er zieht nur die Texte der missa catechumenorum heran, besonders die biblischen Lesungen. Historische Vorbemerkungen und eingehende Berücksichtigung des Einflusses der römischen statio auf das Meßformular verraten die Vertrautheit des Verfassers mit der Geschichte unserer Liturgie. Es wird sich schwerlich bei jeder unserer Fastenmessen feststellen lassen, welche Texte unter alleiniger Rücksicht auf die Katechumenen oder Pönitenten oder die übrige Gemeinde ausgewählt worden sind; manche dienen sicherlich allen Interessen zusammen. Gleichwohl ist es für uns auch praktisch von Bedeutung, einmal zu sehen, eine wie starke öffentliche Beachtung die Taufe alljährlich fand, wie die ganze Gemeinde in der Fastenzeit durch die Meßgebete und Lesungen sich im Geiste der Kindschaft Gottes und ihrer Pflichten erneuerte. Sollte dieser Gesichtspunkt nicht auch für die Gegenwart seine Bedeutung haben und Stoff zu einem noch nicht verbrauchten Zyklus von Fastenpredigten liefern?

Verneersch, A., S. J., Die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu. Nach der 6. Aufl. aus dem Französischen übersetzt. Bd. II: Lehre und Liturgie der Herz-Jesu Verehrung. 336 S. F. Rauch, Innsbruck 1925. 10 M.; geb. 14 M.

Mit großer Sorgfalt und aus den besten Quellen werden der Gegenstand, die Bedeutung und die Formen der Verehrung des heiligsten Herzens Jesu dargestellt. Die Absicht des Verfassers geht dahin, einerseits den Sühneifer aller anzuregen, die Christus lieben und Schmerz empfinden über alle Gleichgültigkeit und allen Undank, den er erfahren muß; anderseits die Religion freizuhalten von „mechanischer Ausführung und abergläubischen und kleinlichen Beobachtungen von Vorschriften, deren Wesen mit der Zahl und der äußeren Form erschöpft ist“ (S. 182). Kürzer sind die liturgischen Ausführungen gefaßt, nämlich: Gedanken zu zwei Meßformularen (S. 198—214) und Auslegung der Herz-Jesu-Litanei (S. 215—306).

F. J. Peters.

Pastoral.

Müssener, Hermann, Die kirchlichen Büchergesetze (Religiöse Quellenschriften, Heft 50). 51 S. L. Schwann, Düsseldorf. 60 Pf.

Über die kirchlichen Büchergesetze herrschen in Laienkreisen so viele Zweifel und Mißverständnisse, daß diese knappe und klare Zusammenstellung der wichtigsten Bestimmungen mit teilweiser Hinzufügung der Originaltexte sehr zu begrüßen ist.

Schulte, P. Dr. Joh. Chrysostomus, O. M. Cap., Priesterleben und Priesterwirken. Zur Neuorientierung der heutigen Seelsorge. 296 S. Otto Schloz, Stuttgart 1928. Geb. 6 Mark.

Wenn P. Chrysostomus Schulte zu modernen Seelsorgsfragen und Seelsorgsnöten das Wort ergreift, so darf man stets sicher sein, einem gründlichen Wissen auch um die neuesten Strömungen im heutigen Kultur- und Gesellschaftsleben, einem auf unbeirrbar festgehaltenen Grundsätzen aufgebauten und in langer praktischer Arbeit ausgereiftem Urteil, daneben einer erfrischenden Ehrlichkeit, die auch vor einem freimütigen Wort nicht zurückschreckt, zu begegnen. Der Titel des vorliegenden Buches deutet schon an, daß hier der Blick zuerst der priesterlichen Persönlichkeit selbst und ihrem Wirken im engeren Seelsorgskreise, sodann

aber den am schwersten bedrohten Außenwerken der heutigen Stadt- und Landseelsorge zugewandt wird. Unter den letztgenannten Aufsätzen werden besonders interessieren diejenigen über die heutige Landseelsorge, über die Stellungnahme zur modernen Körperkultur und zum Sozialismus sowie über die Wiedergewinnung der Abseitsstehenden. Der Grundton ist ernst, ohne in hoffnungslosen Pessimismus zu verfallen.

Wiesen, Wilh., Erfahrungen und Erkenntnisse aus der Arbeit der Seelsorgehilfe. Beiträge zur neuzeitlichen Seelsorgehilfe, Heft III. 52 S. Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe, Freiburg 1929. 10,50 Mark.

Die der praktischen Arbeit zugewandten Referate der Mannheimer Tagung für Seelsorgehilfe 1928. Zwei von ihnen gelten den Aufgaben der Seelsorgehilfe und den bisher gewonnenen Erfahrungen (Pfarrer A. Bickel, Kaplan O. Vorbach), drei weitere den laienapostolischen Aufgaben zum Schutze von Ehe und Familie (Abg. Maria Heßberger) und den Möglichkeiten eines wirkungsvollen Schriftenapostolates (P. Herm. Fischer, Pfarrer Dr. K. Metzger). Gemeindehelferin Gertrud Dörner berichtet, wofür wir besonders dankbar sind, über ihre praktischen Erfahrungen bei ihren Besuchen nach Kirchenaustritten in einer großstädtischen Diasorapfarre, Kaplan Fuhrmanns (Köln) über das Laienapostolat im Dienste der Volksmission. Das Heft gehört, wie alle Veröffentlichungen der Vereinigung, in jede städtische Pfarrbibliothek.

Ders., Der Laienapostel. Handbuch für praktische Mitarbeit in der Seelsorgehilfe. 127 S. Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe, Freiburg 1929. 2,20 M. S.

Erziehung und Unterricht.

Bellersen, Heinrich, Die Sozialpädagogik Paul Natorps im Lichte der christlichen Weltanschauung und Jugenderziehung. Eine religions-philosophische Behandlung der Schulfrage in ihren Grundproblemen. F. Schöningh, Paderborn 1928. 150 S. 4,80 M.

Paul Natorps „Sozialpädagogik“ enthält nicht bloß eine Darlegung und Begründung seines Begriffes der „Sozialpädagogik“ im Gegensatze zur Individualpädagogik, sondern auch eine ausführliche philosophische Grundlegung; gegen diese hat sich vor allem und von Anfang an die Kritik gerichtet. Auch Bellersen befaßt sich in sechs Kapiteln seiner Schrift mit der Lehre Natorps über Bewußtsein, Erkenntnis, Gefühl, Wollen und Freiheit, seine ethischen Normen, seine „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ und seine Forderung der konfessionslosen Staatsschule. An Hand älterer und neuerer Literatur nimmt der Verfasser vom philosophischen und christlichen Standpunkte dazu Stellung. Das siebente Kapitel geht dann an Natorps Gemeinschaftsbegriff und Gemeinschaftserziehung heran und zeigt ihre Einseitigkeit und Unzulänglichkeit. „Es führt kein Weg zur Sozialerziehung außer durch die Individualerziehung“ (S. 127).

Inkmann, Sophia, Die pädagogischen Grundsätze in den Konstitutionen der Chorfrauen des hl. Augustinus, ihre zeitgeschichtliche Bedeutung und ihr Einfluß auf Overberg. (Frau und Erziehung, Bd. I.) 92 S. F. Schöningh, Paderborn 1928. 7 M.

Zur Unterweisung und Erziehung der weiblichen Jugend gründete Peter Fourier am Ende des 16. Jahrhunderts in Lothringen die Kongregation de Notre Dame, die sich auch in unsere Gegenden verbreitete. Die Schwestern wurden hier Welschnonnen genannt. Die Verfasserin gibt eine genaue Darstellung ihres Unterrichts- und Erziehungswesens, hebt den Unterschied von der gleichzeitigen Ursulinenregel hervor und geht zuletzt der Frage nach, welchen Einfluß es auf Overberg gehabt haben mag, der als junger Priester an der Schule der „Lothringer Chorfrauen“ zu Münster Unterricht übernahm und lange Jahre fortführte. „Eine Reihe von Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten“ treten zutage zwischen Overbergs An-

weisung und den Schulordnungen der Klosterschwestern in Münster. Ausgiebig läßt die Verfasserin in ihrer fleißigen und sorgfältigen Untersuchung die Quellen reden. S. 20, 29 und 35 wäre zu den lateinischen Gebeten der Mädchen anzumerken, daß nicht nur das Mittelalter, sondern auch die Neuzeit, nicht nur in katholischen Schulen, sondern auch in denen der Reformatoren lateinische Gebete, Hymnen und Psalmen beibehielt. Zu den S. 38 f. erwähnten erziehlichen Mitteln der religiös-moralischen Beeinflussung und der strengen Beaufsichtigung ist die Parallele zum Pietismus interessant; zu ihrer Beurteilung ist zu vergleichen G. Kramer, A. H. Franks Pädagogische Schriften. Langensalza 1876, S. 56 f.

Regner, Paul, P. Ägidius Jais als Pädagog (1750—1822). Selbstverlag des Verfassers, Freiburg i. Br. (Riedbergstr. 5). 1928. X u. 71 S.

In heutiger Zeit, wo die Pädagogik ein Tummelplatz der verschiedensten psychologischen, ethischen und kulturphilosophischen Systeme geworden ist, tut es wohl, einem Manne zu begegnen, dem Pädagogik ein wichtiger Teil der priesterlichen Seelsorge war. Er tritt auf als Praktiker, verfaßt Lesebücher für die Jugend, einen Katechismus, ein Gebetbuch, Erziehungsschriften für Eltern und Seelsorger, behandelt mehrfach das Thema der Landseelsorge, alles in der Zielrichtung zur obersten Lebensaufgabe des Christen. Wenn er in dem Interessenkreise der Aufklärungspädagogik steht, wie in seinen Lesebucherzählungen und seiner Schrift über Jugendsünden, so läßt er sich doch von der Aufklärungstheologie nicht beirren; klar erkennt er die erziehliche Bedeutung der Lehre von der Erbsünde und vom Übernatürlichen. Regner unternahm eine lohnende und zeitgemäße Arbeit, indem er den Blick der Pastoralpädagogen auf Jais lenkt.

Schilgen, Hardy, Du und Er. Des Mädchens Stellung zum Jungmann. 274 S. L. Schwann, Düsseldorf 1928. 3,20 M., geb. 4,60 M.

Als Gegenstück zu dem schon bis zum 45. Tausend gediehenen „Du und sie“ veröffentlicht der Verfasser auch ein Aufklärungsbuch für die Jungmädchenwelt. Glückliches Eheleben stellt er in den Vordergrund des Interesses und behandelt vom psychologischen und jugendkundlichen Standpunkte den ganzen Fragenkomplex, mit dem die sittlichen und auch unsittlichen Strömungen der Gegenwart dieses Lebensziel umgeben haben. Licht und Kraft, die ganze Führung in der vorliegenden Unterweisung nehmen die Richtung von Gott und von der Seele her. Der Erzieher und Seelsorger gewinnt tiefe und klare Blicke in die Not der Jugend von heute, auch in die Verschrobenheit und Unnatürlichkeit mancher auf den ersten Blick ideal anmutenden Bemühungen (vgl. das vortreffliche Kapitel „Freundschaft?“). Unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen das Jungmädchen selbst das Buch in die Hand bekommen soll, muß der erfahrene Seelenführer im einzelnen Fall ermesen. Es gibt gewiß noch manche Mädchen, deren Seele man nicht mit dem Häßlichen und Erschütternden zu belasten braucht, von dem das Buch nicht schweigen durfte. Es gibt auch hinreichend Gelegenheiten zu einer mündlichen, ganz auf die Sonderlage der Einzelfalles zugeschnittenen Belehrung durch die berufenen Erzieher; das Buch wäre nur ein unvollkommener Ersatz hierfür. Es gibt hingegen unleugbar viele, namentlich solche, die gleich nach der Schulzeit in alle Gefahren hineingeraten, für die das Buch in seiner religiös-pädagogischen Haltung ein schützender Engel werden kann.

Ders., Nachtrag zu dem Buche Um die Reinheit der Jugend. Acht Heftchen von 4—8 Seiten. L. Schwann, Düsseldorf. In Umschlag 80 Pf.

Der Verfasser gibt seinem Buche verschiedene Muster von geschlechtlicher Belehrung für die verschiedenen Altersstufen beider Geschlechter mit, die natürlich nicht schematisch verwendet, sondern dem konkreten Einzelfall nach Form und Inhalt angepaßt sein wollen. Den

Besitzern der ersten Auflage des Werkes werden die Heftchen separat abgegeben, sonst nur in Verbindung mit dem Buche selbst. Vgl. Jahrg. 5 dieser Zeitschrift 1928, S. 295 f.

Stoffels, Elise, Jungmädchens Weggeleit. Eine Lebenskunde für die weibliche Jugend. 2. Aufl. 186 S. L. Schwann, Düsseldorf o. J. 2,80 M., geb. 3,60 M.

In Verbindung mit zwölf anderen Damen legt die Herausgeberin das „Weggeleit“ in neuer Bearbeitung vor. Seit der ersten Auflage vor 16 Jahren hat sich die wirtschaftliche, berufliche und staatsbürgerliche Lage des Jungmädchens stark geändert, und es ist das segensvolle Bemühen aller Aufsätze dieses Büchleins, zu zeigen, wie auch in der neuen Zeit „einer unser Meister ist, Christus“. Stadt und Land, Arbeit und Erholung, Gegenwart und Zukunft werden im Lichte des Glaubens ernst und anziehend besprochen. „Eine knappe Liste guter Bücher“ ist als Anhang beigegeben.

Thalhofer, Franz Xaver, Unterricht und Bildung im Mittelalter. Sammlung Kösel, Bd. 105.) V u. 183 S. J. Kösel & Fr. Pustet, München 1928. Geb. 3 M.

Lange Zeit hindurch galt das Mittelalter in der Kulturgeschichte und namentlich in der Pädagogikgeschichte als dunkle Nacht mit wenigen leuchtenden Sternen. Eine weit verbreitete Geschichtslüge bezeichnet die Volksschule als Schöpfung der Reformation. F. X. Thalhofer († 30. Januar 1925) gibt auf Grund der bis jetzt vorliegenden Untersuchungen einen Überblick über die Entwicklung von Unterricht und Bildung im Mittelalter, über die verschiedenen Formen und Stufen der Bildungsanstalten und über die Bildungsideale dieser Epoche. Ein in seinen Grundlagen und Zielen, Trägern und Einrichtungen vorwiegend kirchliches Bildungswesen tritt vor uns hin, das sich gegenüber dem heutigen verstaatlichten Zustande recht fremdartig ausnimmt. Der tiefere Einblick in seine Ideale läßt uns jedoch zu seinem Eigenwert vordringen und erkennen, wieviel Heilsames unsere kultur- und wissensstolze Zeit hier lernen könnte.

Winkler, Fr., Das Problem der Internatserziehung in Vergangenheit und Gegenwart. 248 S. L. Auer (Cassianum), Donauwörth 1925. 2 M.

Zwei Drittel der Schrift geben einen interessanten Überblick über die geschichtliche Entwicklung und die Typen der Internatserziehung. Darauf wird die Frage nach der wesentlichen Aufgabe der Erziehungsinternate gestellt (die Fürsorgeinternate sind nicht mit einbezogen). Der Verfasser erblickt in ihnen eigengesetzliche Institutionen, die einestheils die Familienerziehung ergänzen, sie anderseits aber auch weiter- und höherführen sollen. Ein Anhang von Quellenstücken zum historischen Teile ist beigegeben. Als erster Versuch einer Gesamtdarstellung und als wertvolle Anregung zu tieferem Eindringen in die Geschichte und Theorie der katholischen Internatserziehung verdient das Büchlein gute Aufnahme

F. I. Peters.

Staats- und Gesellschaftslehre.

Arendt, Wilhelm, Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Großen (Deutsche Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre, Bd. 8). 93 S. Gustav Fischer, Jena 1929. 5 M.

Die Freude darüber, durch diese Arbeit eine längst empfundene Lücke in der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Sozialphilosophie ausgefüllt zu sehen, macht leider schon bei der Durchsicht der Einleitung bänglichen Zweifeln Platz, ob diese große und schöne Aufgabe hier wohl in die rechten Hände gelangt sei. Wie kann man denn nur, ohne mit der Wimper zu zucken, einer Untersuchung über die mittelalterliche Soziallehre den vollkommen neuen und eigenartigen, vom christlichen Standpunkt aus auch ganz gewiß unhaltbaren Universalis-

musbegriff O. Spanns theoretisch zugrunde legen! Bei solch unzulänglicher Klarstellung der Grundbegriffe, mit denen Verfasser andauernd operiert, können dann allerdings Urteile nicht ausbleiben, wie S. 5: „Albert lehnt den Individualismus ab und vertritt den Universalismus ... Unerwähnt möge nicht bleiben, daß sich nicht alles, was A. geschrieben hat, universalistisch interpretieren läßt“ (!). Wie kann man einen Beitrag zur scholastischen Philosophie mit der Behauptung eröffnen, daß „die geschichtliche Abhängigkeit Alberts vom antiken und patristischen Denken ... unberücksichtigt bleiben“ könne (S. 1) und sich statt dessen mit einer zudem vollständig aus zweiter Hand geschöpften knappen Gegenüberstellung von A. und Thomas v. Aquin zufrieden geben? Wie ist es möglich, in einer Schrift wissenschaftlichen Charakters die Naturrechtslehre Alberts zu behandeln ohne Verwertung der von Grabmann neu aufgefundenen Darstellung in dem ungedruckten System der Ethik A.'s d. Gr., die S. 32 lediglich ein einziges Mal nach dem Auszug Grabmanns (Mittelalterliches Geistesleben, 90 ff.) zitiert wird? Eine kurze Beschäftigung allein mit den Untersuchungen O. Schillings zur antiken und scholastischen Naturrechtslehre, den Verf. übrigens überhaupt nicht kennt, hätte genügt, zu zeigen, wieviel gründlicher diese ungemein schwierige und verwickelte Frage angefaßt werden muß. Auch den am Schluß beigegebenen Untersuchungen zur Quellenfrage stehe ich infolgedessen, obwohl ich darüber kein Urteil abzugeben in der Lage bin, etwas mißtrauisch gegenüber. Auch hier mag etwa Grabmanns Studie über die Aristoteleskommentare des hl. Thomas v. Aquin (Geistesleben, a. a. O. 266 ff.) einen Begriff davon geben, wie schwierig derartige Probleme sind und welches wissenschaftliche Rüstzeug sie voraussetzen. Als Verdienst der Schrift A.s soll am Schluß gerne verbucht werden, daß sie die Staats- und Gesellschaftslehre des großen Lehrers des Aquinaten einmal in Angriff genommen hat und dadurch auch wohl weitere Untersuchungen anregen wird.

Schlüter, Joseph, Die katholisch-soziale Bewegung in Deutschland seit der Jahrhundertwende. (Schriften zur Caritaswissenschaft, Bd. 3). 156 S. Caritasverlag, Freiburg 1928. Geb. 5,85 M.

Eine mühevolle, aber schon rein bibliographisch betrachtet sehr verdienstliche Arbeit. Verf. behandelt in drei Abschnitten das Wesen und Werden der sozialen Bewegung im allgemeinen, die katholisch-soziale Bewegung seit der Jahrhundertwende (Standesvereinsbewegung, sozial-karitative Bewegung, Zentralorganisationen auf beiden Gebieten), endlich die Entwicklungstendenzen in der katholisch-sozialen Bewegung (Streben nach Organisation und nach Intensivierung). Gerade dieser Aufbau der Studie erscheint mir wohl gelungen. Er zeichnet die großen Entwicklungslinien richtig und ermöglicht eine übersichtliche Aufarbeitung und Registrierung der gewaltigen Literatur, die wohl kaum etwas Nennenswertes übersieht und sie zudem in einer bibliographischen Zusammenstellung von nahezu 50 Seiten auch nochmals in alphabetischer Ordnung aufführt.

Spann, Othmar, Der Schöpfungsgang des Geistes I (Die Herdflamme, Ergänzungsband 3). 588 S. Gustav Fischer, Jena 1928. 16 M.

„Wer Gesellschafts- und Wirtschaftslehre treibt, muß sich über die philosophischen Grundlagen Rechenschaft geben und wird zur Gesellschaftsphilosophie geführt; wer diese treibt, muß die Grundlagen im ganzen Begriffsgebäude der Philosophie suchen.“ Mit diesen unbestreitbar wahren Sätzen charakterisiert der Verf. selbst in der Einleitung den äußeren Weg, der zur Abfassung dieses Buches führte. Hier, wie in mehreren anderen seiner Werke, ringt er um eine philosophische Unterbauung seines soziologischen Systems — diesmal unter Beiseitstellung des neueren Schrifttums aus der antiken Philosophie eines Plato und Aristoteles, aus dem Gedankengut der Scholastik und des deutschen Idealismus heraus. Wie alle Gesellschaftstheorien auf die beiden Grundbegriffe des Universalismus und Individualismus zurückgehen, so entsprechend alle Philosophie auf die zwei Urgegensätze Idealismus und

Empirismus, „die sich wie Licht und Dunkel durch die Geschichte der Welt- und Lebensauffassung hindurchziehen“. Wie der bekannte Wiener Soziologe beide Gegensatzpaare ideengeschichtlich für sich und in ihren Beziehungen zueinander darstellt als eine „Wiederherstellung des Idealismus auf allen Gebieten der Philosophie“ (Untertitel), ergeben sich die mannigfachen Berührungspunkte auch mit der katholischen Gesellschaftsauffassung, und überall empfängt auch derjenige Leser zahlreiche Anregungen, der zuletzt den Begriff des „Universalismus“, wie Sp. ihn herausgearbeitet hat, als eine Überspannung richtiger Grundgedanken ablehnen muß.

Tischleder, Peter, Staatsgewalt und katholisches Gewissen. 239 S., Carolus-Druckerei, Frankfurt 1927. Kart. 5 M.

Ders., Der katholische Klerus und der deutsche Gegenwartsstaat. (Hirt und Herde, Heft 16.) 202 S. Herder, Freiburg 1928. Kart. 4,60 M.

Die erstgenannte Schrift des rührigen Münsterschen Theologen, der sich in die katholische Staatslehre mit seinen bekannten Studien über die Träger der Staatsgewalt nach der thomistischen Schule und die Staatslehre Leos XIII. aufs gründlichste eingearbeitet hat, ist eine Auseinandersetzung mit den ziemlich grobschlächtigen Angriffen, die der inzwischen verstorbene Domdekan F. X. Kiefl seiner Zeit gegen ihn richtete. Die zweite, aus Vorträgen auf Hochschulkursen der Erzdiözese Freiburg hervorgegangen, behandelt im ersten Teile die Stellung des Klerus wie des Katholiken überhaupt zu den staatspolitischen Aufgaben im neuen Deutschland, im zweiten sucht sie, ebenfalls mit praktischer Einstellung, die Fragen zu klären, die im Bereiche der Religion sowie der Kirchen- und Kulturpolitik der Gegenwartsstaat vor ihm aufröhrt. Zum Lobe der ebenso klar als gewandt geschriebenen Ausführungen ist kaum etwas hinzuzufügen. Andererseits aber habe ich bei der Lektüre insbesondere der zweiten Schrift den beunruhigenden Gedanken nicht loswerden können, ob nicht der Bogen hier fast schon überspannt sei und das überscharf geschliffene Messer drohe, schartig zu werden. Mit vollem Recht betont T., daß im Interesse des Volksganzen, in dem eine staatliche Ordnung sein muß, die Bejahung jeder selbst durch eine Revolution erzwungenen Staatsform Pflicht ist, sobald diese durch den Erfolg gesichert erscheint. Er wird also auch zugeben müssen, daß, wenn etwa in 50 oder 100 Jahren die Entwicklung wieder zur Monarchie zurückführen würde, diese vom Moment ihrer Stabilisierung an denselben Anspruch auf loyale Anerkennung und tatfrohe Mitarbeit der Katholiken haben würde, wie heute die Republik; daß der katholische Staatsphilosoph von 1979 oder 2029 mithin in der peinlichen Lage wäre, das Bekenntnis zur Monarchie abermals mit denselben oder ähnlichen Gründen zu stützen, die der Verf. S. 59 ff. heute für die Demokratie geltend macht. Mir scheint, daß solche Erwägungen es der katholischen Staatsphilosophie doch nahelegen müssen, gegenüber den wechselnden Staatsgebilden, die sie unter dem Einfluß anderer mächtigerer Kräfte ohne ihr Zutun kommen und gehen sieht, stärker zurückzuhalten. Die großartige Indifferenz gegenüber allem irdischen Wandel, die aus Röm 13, 1 ff. spricht und lediglich demütigen Gehorsam jeglicher Autorität gegenüber verlangt, birgt doch auch sehr viel Wahres. Hat nicht in diesem Sinne Hellpachs von T. beanstandetes Wort doch eine gewisse Berechtigung, daß der Katholik wohl ein Bürger, auch ein guter Bürger der Demokratie sein könne, der Katholizismus als solcher aber ebensowenig ein Bürge der Demokratie, wie er jemals einseitig für die Monarchie einzutreten befugt war? (S. 67 ff.) Es ist eben doch letztlich nur die Ordnung und die zu ihrer Erhaltung notwendige Autorität im Staate, der die politische Betätigung des Katholiken dient. Die zeitgebundenen Formen dieser staatlichen Gewalt aber sind ihm im tiefsten Grunde, mag er auch menschlich-staatsbürgerlich für Monarchie oder Republik sich begeistern, sofern er Katholik ist, gleichgültig. Ohne diese starke Zurückhaltung machen wir uns auch unsere Stellung zur Revolution noch schwerer, als sie ohnehin schon ist. Mit T. (S. 67 ff.) sind daher auch alle Versuche abzulehnen, aus der Struktur und

Verfassung der Kirche irgendwelche Folgerungen für das politische Bekenntnis des Katholiken herzuleiten, sei es im Sinne einer besonderen Disposition für den monarchischen oder für den demokratischen Gedanken. Das „Corpus mysticum Christi“ und das „Corpus mysticum politicum“ (T.) liegen auf völlig verschiedenen Ebenen und lassen keinerlei Parallele zu. Gerade das letzte Jahrhundert, in dem die politische Entwicklung fast in der ganzen Welt der Demokratie zutrieb, gleichzeitig der monarchische Charakter der Kirche aber in einem fortschreitenden Zentralismus fast absolutistische Züge annahm, drängt uns diese Haltung förmlich auf.

Walser, Fritz, Die politische Entwicklung Ulrichs von Hutten während der Entscheidungsjahre der Reformation. (Beiheft 14 der Historischen Zeitschrift.) 131 S. R. Oldenbourg, München und Berlin 1928. 6 M.

Huttens Persönlichkeit und Werk ist seit den beiden 1920 und 1925 erschienenen Untersuchungen des Breslauer Reformationshistorikers Paul Kalkoff († 1928) heftig umstritten. K. ging darauf aus, das romantische Huttenbild, wie es namentlich seit der berühmten Huttenbiographie von D. Fr. Strauß sich gebildet hatte, gründlich zu zerstören. „An die Stelle des unerschrockenen, opferbereiten, begeisterten Vorkämpfers für Freiheit, Wahrheit und Vaterland“, so charakterisiert Verf. vorliegender Studie die Ergebnisse der K.schen Arbeiten, „ist ein in Standesanschauungen befangener, literarisch mäßig begabter, großsprecherischer und verlogener Publizist getreten, ein verkommener Edelmann, ein bössartiger Realist, dem die Rücksicht auf die eigne Person immer das Beherrschende blieb, ein Schädling des Reformationswerkes Luthers, den er in den Tagen des Wormser Reichstages geradezu verraten haben soll“ (S. 1 f.). Die Fachkritik hat zum kleineren Teile K. zugestimmt, zum größeren ihn mehr oder weniger entschieden abgelehnt, indem sie vor allem Huttens Persönlichkeit und Charakter zu retten suchte. Auch die vorliegende Studie, die in sehr eingehender Weise insbesondere die beiden Fragen nachprüft, ob H. durch Beteiligung an einer Intrige zum Verräter Luthers und weiterhin durch seine Charakterlosigkeit zum Verräter an der evangelischen Sache überhaupt geworden sei, kommt zu dem Ergebnis, daß diese schweren Anklagen nicht zu halten sind. In einem letzten Überblick versucht sie dann eine Deutung dieses schwierigen und vielfach widerspruchsvollen Charakters sowie eine Klärung seines Verhältnisses zu Sickingen und Luther. H.'s Beziehungen zu ersterem haben nach W.'s Ansicht neben den eignen Unzulänglichkeiten des Helden die verhängnisvollste Wirkung auf ihn ausgeübt (S. 115 ff.). Mit Luther verband ihn der gemeinsame Kampf für die nationale Sache, den H. sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte, den religiösen Ideen des Reformators stand er fremd und zumeist verständnislos gegenüber. S.

Religiöse Literatur für Gebildete.

Baumann, Emile, Der heilige Paulus. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Marie Amelie Frein von Godin. 2. Aufl. 464 S. Kösel-Pustet, München 1927. Geh. 4,50 M., geb. 6,50 M.

Sprachlich gewandte Übersetzung eines Werkes, das in seinem französischen Heimatlande weitgehende Anerkennung und Verbreitung gefunden hat. Das Buch atmet Geist und zeugt von tiefer, feiner Einfühlung in die alte, klassische Welt des Hellenentums. Auf dem hellen Hintergrund der Antike hebt die Gestalt und Erscheinung des Völkerapostels sich wie eine einsame, ragende Größe ab, die etwas ganz Neues darstellt. Vgl. besonders das XII. Kapitel dieses Buches: Die Rede auf dem Areopag. Die ganze Darstellung ist sehr lebendig und von plastischer Schönheit und vermag schon für den großen Apostel zu begeistern.

Dürr, Lorenz, o. Prof. der Theologie in Braunschweig, Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments. VIII u. 156 S. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1928. Brosch. 3 M., geb. 4,20 M.

Das vortreffliche Buch enthält die akademischen Vorlesungen, welche der Verf. im S.-S. 1926 an der Universität Königsberg gehalten hat, und umfaßt inhaltlich einen großen Teil der religiösen und sittlichen Schätze, die im Alten Testament verborgen liegen. Die einzigartige alttestamentliche Gottesauffassung, die Auswirkungen des Gottesglaubens im praktischen Leben, die sittliche Höhenlage Israels u. a. m. sind in lichtvoller und warmer Darstellung vorgeführt. Man merkt dem Verf. an, mit welcher Liebe und Wärme er selbst am Alten Testament hängt. Möge es ihm gelingen, dem Alten Testament wieder einen größeren Freundeskreis zu erwerben. Bücher wie das vorliegende sind dazu sehr geeignet.

Feuling, Daniel, O. S. B., Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel. Drei Vorträge für Gebildete. 3. Aufl. 62 S. Verlag der Beuroner Kunstschule, Beuron (Hohz.) 1926.

Das schöne Büchlein enthält drei wichtige Vorträge: Ursprung und Grund der Glaubensgewißheit, Glaubenschwierigkeit und Glaubenszweifel, Vertiefte Glaubenserkenntnis. Verf. hat diese Vorträge im September 1919 vor der Vereinigung akademisch gebildeter Katholiken in Darmstadt gehalten und hat mit Recht bei der Herausgabe die lebendigere und persönlichere Art des Vortrags gelassen. Die Behandlung der schwierigen Fragen ist lichtvoll und anschaulich, vermeidet alle gelehrten Schultermini, dringt aber nichtsdestoweniger tief in die oft verwickelte Materie ein. Für gebildete Laien ist es eine sehr belehrende, auch in vielen Fällen beruhigende, aber nicht gerade leichte Lektüre. Hier redet ein psychologisch durchgebildeter, kirchlich zuverlässiger Theologe.

Gratry, Alphons, Weisheit des Glaubens. Katechismus für Gebildete. Erstmalig übersetzt nach der 9. Aufl. 1926 von Dr. Emil J. Scheller. 298 S. Kösel & Pustet, München 1928. Brosch. 6,50 M., geb. 9,50 M.

Des Oratorianers P. Gratry theologische und philosophische Schriften haben im vergangenen Jahrhundert in Frankreich weiteste Verbreitung gefunden und sind nicht ohne nachhaltigen Einfluß auf die Erneuerung christlichen Denkens und Lebens geblieben. In dem vorliegenden Buche des in Platonischer Dialogform, in einem Zwiegespräch zwischen einem Priester und einem gebildeten Laien (letzterer war der bekannte französische General Lamoricière) die Grundlehren des Christentums an Hand des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in anschaulicher Darstellung entwickelt, wird in der Tat eine geistvolle Darlegung und Erklärung des katholischen Glaubensgutes geboten, die auch für unsere Zeit passend ist. Vorausgeschickt ist eine längere Einleitung, die sich u. a. auch mit der Persönlichkeit und dem Leben Gratrys befaßt.

Hageney, Karl, S. J., Der Völkerapostel. Erwägungen und Anregungen für Priester an der Hand des ersten Korintherbriefes. 582 S. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1926.

Keine gelehrte, wissenschaftliche Exegese tritt uns hier entgegen, wohl aber eine erbaulich belehrende und erhebende Schrifterklärung, die speziell für die Priester gegeben und mit recht praktischen Anwendungen für priesterliches Leben und Wirken durchsetzt ist. Der gehaltvolle erste Korintherbrief wird in dieser Weise mit Herzenswärme und auch mit rechter Sinnerfassung kommentiert und dem Geistlichen damit in dankenswerter Art ein sehr brauchbares Werkzeug für Schriftlesung wie Schriftbetrachtung an die Hand gereicht. Mögen bald noch mehr derartiger Bücher folgen. Vielleicht versucht der Verf. sich auch einmal in dieser schönen Form am Römerbrief.

Hildebrand, Dietrich von, Reinheit und Jungfräulichkeit. Neu ausgestattete Auflage. 213 S. Kösel & Pustet, München 1928. Brosch. 4,50 M., geb. 6,50 M.

Das schöne, herzerquickende Buch ist aus den Vorträgen entstanden, welche der gelehrte Verfasser (Universitätsprofessor in München) im Jahre 1925 auf der Tagung des Katholischen Akademikerverbandes in Innsbruck gehalten hat. Das hohe Lob, das zur Zeit der ersten Ausgabe gespendet wurde, verdient auch diese zweite. Von tiefer Schau aus wird eine Wesensanalyse von Reinheit und Jungfräulichkeit geboten, wobei die beiden Begriffe nach ihrem letzten und höchsten Sinn und Inhalt positiv dargelegt und entfaltet werden. Herrliche Worte werden über die Reinheit, wie auch über das sittliche Wesen der Ehe, noch herrlichere über die Größe und Schönheit der Jungfräulichkeit gesprochen, deren Wesensmoment mit Recht in der freiwilligen und ungeteilten Hingabe an Christus gesehen wird.

Klug, Joseph, Der Helfer Gott. 247 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1928. Geb. 5 M.

Es ist das letzte Buch dieses im Januar 1929 verstorbenen fruchtbaren Schriftstellers, der sich durch seine frisch geschriebenen und sehr gehaltvollen Werke eine ansehnliche Lesergemeinde erworben hat. Als wenn er den baldigen eigenen Heimgang zu Gott geahnt hätte, hebt der Verf. hier seinen Blick zu Gott empor und schildert in seiner gewohnten anschaulichen, lebenswarmen Sprache die Wesenseigenschaften Gottes als die Quellen, aus denen wahre Hilfe den gläubig aufschauenden Seelen zuströmt. Das Ganze liest sich sehr leicht und erhebend. Der Schwanengesang dieses gottbegnadeten Schriftstellers braucht nicht eigens empfohlen zu werden.

Leufkens, Joseph, Briefe und Schriften des heiligen Aloysius Gonzaga, nach der italienischen Ausgabe von P. Enrico Rosa S. J. übertragen und bearbeitet. 253 S. Kösel & Pustet, München 1927. Brosch. 5 M., geb. 6,80 M.

Zum ersten Male wird hier eine vollständige Ausgabe der Briefe und Schriften des fürstlichen Heiligen vorgelegt. Die Übersetzung ins Deutsche, welche der frühere Kuratus der deutschen Nationalkirche Santa Maria dell' Anima in Rom besorgt hat, liest sich sehr flüssig und glatt. Dankbar sind wir dem Übersetzer auch für die besonderen Erläuterungen und Anmerkungen, die er gerade der deutschen Übertragung hinzugefügt hat. Gesammelt sind im ganzen 35 Briefe des Heiligen, die an seinen Vater, an seinen ungeratenen Bruder Ridolfo, meistens aber an seine Mutter gerichtet sind, außerdem acht kleinere Schriften, zumeist religiösen Inhalts, abgesehen von einer Lobrede auf den König Philipp II. von Spanien, die Aloysius, fünfzehnjährig, gehalten hat. Mehr noch als diese Schriften lassen die Briefe tief in das lebendige, fromme, aber auch aufgeschlossene Seelenleben des jugendlichen Heiligen hineinschauen.

Linhardt, Robert, Christwerden und Menschbleiben. Ein Jahrbuch für Christen, die es sind oder sein möchten. 1. Bd. 223 S. Kösel & Pustet, München 1927. Brosch. 5 M., geb. 6,25 M.

Der Verfasser, Stiftsprediger und Ehrenkanonikus bei St. Kajetan in München, hat für seine trefflichen Gedanken vielleicht einen etwas fremdartig klingenden Titel gewählt. Der Mensch soll edler, ganzer Mensch auch im Christentum bleiben. Damit soll im Sinn des Verfassers nichts anderes gesagt sein, als daß jeder, der zu Gott kommen will, alles daransetzen muß, was in seinen natürlichen Kräften liegt, aber auch so fest auf Gott vertrauen soll, als ob alles von Gott allein abhängig wäre. Die Darlegungen werden in frischer, packender Predigtform, verteilt auf die Zeit vom ersten Adventssonntag bis zum sechsten Sonntag nach Ostern, geboten und enthalten recht gesunde Anwendungen. Hie und da klingt ein Ausdruck etwas zu modern.

Lippert, Peter, S. J., Die Weltanschauung des Katholizismus. 113 S. Emmanuel Reinicke, Leipzig 1926. Kart. 5 M., geb. 6,50 M.

Das gehaltvolle Buch ist erschienen in der Sammlung „Metaphysik und Weltanschauung“, welche von Hans Driesch und Werner Schingnitz herausgegeben wird. Die Wesenspunkte

des Katholizismus, insofern er als Weltanschauung betrachtet wird, werden klar und umfassend herausgehoben und, wie es die bekannte Art des Verfassers nicht anders erwarten läßt, in geistvoller Form und Auffassung dargelegt. Die Schrift, die sich zunächst an nicht-katholische Leser wendet, bietet denselben einen tiefen und richtigen Einblick in katholisches Denken und wird geeignet sein, gerade durch ihre positive Methode mancherlei Unklarheiten zu beseitigen. Machtvoll geraten ist besonders das Kapitel über den Katholizismus als Metaphysik.

Morganti, Pasquale, Erzbischof von Ravenna, *Der Heiland und sein Priester. Vertrauliche Unterredungen in Geist und Sprache der Heiligen Schrift.* Ins Deutsche übertragen von P. Leo Schlegel, Zisterzienser in Mehrerau. 2 Bände. 1. Band: XIX und 293 S. 2. Band: 300 S. Fr. Borgmeyer, Hildesheim 1926.

Das genannte Buch des im Jahre 1921 verstorbenen Erzbischofs von Ravenna hat in Italien bereits mehrere Auflagen erlebt, und es ist zu begrüßen, daß es nun auch, und zwar in formvollendeter Sprache, ins Deutsche übertragen worden ist. Es ist ausschließlich für Geistliche gedacht und bietet in affektiver Art Unterredungen der Priesterseele mit Gott. Betrachtungen im eigentlichen Sinne sind es nicht, aber sie können sehr wohl die Grundlage für solche abgeben, wie sie auch reichlichen Stoff für Predigten bieten. Es wird in loser Form gehandelt über die Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst. Was der Lektüre eine besondere Weihe gibt, ist die überaus reichhaltige und geschickte Anwendung von Schriftstellen (mehr als 3000). Das Buch ist aus tiefer Frömmigkeit geschrieben und wird solche auch zu entzünden vermögen.

John Henry Kardinal Newman, *Gesammelte Werke.* Erster Band: Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche 1801—1845. Übertragen von Dr. Edith Stein, herausgegeben von P. Erich Przywara S. J. 460 S. Theatiner-Verlag, München 1928. Geb. 13 M.

Alle Freunde und Verehrer des großen englischen Kardinals werden sich über diesen prächtigen Band nicht wenig freuen. In fließendem Deutsch sind die englischen Originale wiedergegeben, die eine außerordentlich reiche und interessante Geistesentwicklung enthüllen. Wenn Newman einmal selbst geäußert hat, daß das wahre Leben eines Menschen in seinen Briefen stecke, so kann man nunmehr unter Anwendung auf ihn selbst die Wahrheit dieses Wortes bestätigt finden. Die Sammlung enthält außer einer Autobiographie eine Reihe reizender Briefe, an seine Mutter besonders, dann an seine Schwester u. a., zuletzt einen ergreifend zu lesenden Bericht des Passionistenpaters Dominicus, in dessen Hände Newman das katholische Glaubensbekenntnis ablegte über dieses wichtige Ereignis. Die Ausstattung des Bandes ist vornehm.

Pichler, P. Alois, C. Ss. R., *Weltweisheit des Priesters.* VIII und 313 S. Missionsverlag St. Ottilien, Oberbayern 1928. Geb. 4,50 M.

Nicht in trockenen, schulmäßigen Erörterungen, sondern in geistvollen, kleineren Essays und dazu in zwangloser Form und geschliffener Sprache wird hier Sein und Wirken des katholischen Priesters behandelt. Der Verfasser selbst möchte seine Gabe eine „priesterliche Ontologie“ nennen, was an sich auch zutrifft. Indes liegt diese Bezeichnung doch etwas fern. Dasselbe gilt auch von den Termini der aristotelischen Kategorien- und Transzendentalienlehre, welche den einzelnen Kapitelüberschriften, glücklicherweise nur im Inhaltsverzeichnis, beigefügt sind. Der Wert des recht gediegenen Buches hätte nichts eingebüßt, wenn diese philosophische Spielerei weggeblieben wäre. Auch hätte man statt der vielen Zitate aus profanen Schriften, teilweise aus der indischen Philosophie, gern einige kräftige Sätze aus der Heiligen Schrift wünschen mögen.

Reul, Augustin, Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus. 168 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1928. Geb. 4,50 M.

Eine fleißige, gewandt geschriebene Studie über die höchsten Ideale und die letzten Ziele der Augustinischen Ethik. Ausgiebige Literatur- und Quellenvermerke sind in den Anmerkungen gegeben, ohne daß aber dadurch etwas Schwerfälliges in die Lektüre hineingekommen wäre. Als erstes und alles andere umfassendes sittliches Ideal wird die Gottesliebe hingestellt, um die sich dann das Schwesternpaar Glauben und Hoffnung legt. Bei den sittlichen Tugenden hält Aug. an dem klassischen Schema der griechischen Ethik: Tapferkeit, Klugheit, Mäßigung, Gerechtigkeit fest, vertieft es aber wesentlich durch christliche Gedanken. Alles das ist in dem vorliegenden Buch klar und schön dargestellt. W. Stockums.

Baltin, Franz, Die lauretanische Litanei in Bildern von alten Meistern und mit liturgischen Texten. 146 S. Kösel & Pustet, München 1928. In Ganzleinen 7,50 M.

Mit seinen ausgesucht schönen farbigen Bildern ein prächtiges Geschenkwerk.

Bartmann, Bernh., Jesus Christus unser Heiland und König. 3. und 4. Aufl. 668 S. Bonifacius-Druckerei, Paderborn. Geb. 11 M.

Der bekannte Paderborner Dogmatiker hat nach Abschluß seines großen wissenschaftlichen dogmatischen Lehrbuches in überaus dankenswerter Weise damit begonnen, die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Arbeit auch für das priesterliche Leben und Wirken nutzbar zu machen. Auf das vorliegende ausgezeichnete Buch haben wir schon beim ersten Erscheinen (vgl. 4. Jahrg. S. 97) namentlich die Prediger hingewiesen.

Bernoville, Caëtan, Die hl. Therese vom Kinde Jesu. Aus dem Französischen von Max Lorenz. 164 S. Kösel & Pustet, München.

Solchen, die sich mit dieser Heiligen und ihrem Kult zu befreunden vermögen, wird vermutlich auch diese Biographie zusagen. Andere werden nach ihrer Lektüre um so stärker nach der kernigen Frömmigkeit der alten Kirche und den aus Eichenholz geschnittenen Heiligengestalten des Mittelalters zurückverlangen.

Cepari, P., Virgil, Der hl. Aloysius Gonzaga. Nach der Übersetzung des P. Fr. Schröder S. J. neu herausgegeben von P. E. Raitz v. Frentz S. J. Mit 25 Bildern. 284 S. Benziger & Co., Einsiedeln. Geb. 12 M.

Das Original dieser prächtig ausgestatteten Biographie stammt von P. Virgil Cepari (1563 bis 1631), der von 1587 an mit dem Heiligen zusammen den Studien im Römischen Kolleg oblag. Der ersten deutschen Übersetzung von P. Schröder (1891) hat jetzt P. v. Frentz eine neue Gestalt und ein neues Gewand gegeben.

Kazenberger, P. Kilian, Wie werde ich heilig? In Auswahl übersetzt und herausgegeben von Dr. theol. Murawski. 201 S. Franziskusdruckerei, Werl i. W. Geb. 3 M.

Die gediegene asketische Schrift „Scientia salutis“ des im Jahre 1750 verstorbenen ehemaligen Provinzials der Straßburger Provinz hat hier eine den heutigen Bedürfnissen trefflich angepaßte Bearbeitung gefunden.

Zell, Albert, Der Kreuzweg des modernen Menschen. 253 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1928. Geb. 5,80 M.

Eine geschickt durchgeführte Parallele zwischen dem Kreuzweg des Erlösers und dem Seelenleben der vom modernen Leben „Entehrten, Enterbten und Zerschlagenen“. S.



Neues zur Kontroverse über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä.

Von Dr. Johann Ernst in Bamberg¹.

Über die in obiger Überschrift genannte Streitfrage veröffentlichte *P. Deneffe* S. J. im 2. Heft des 3. Jahrganges (1928) der „Scholastik“ einen weiteren, seine früheren Darlegungen in der genannten Zeitschrift (I, 161—183; II, 53—77) ergänzenden und abschließenden beachtenswerten Aufsatz: „Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz?“ (S. 190—218). S. 217 kommt *Deneffe* zu dem Schlußergebnis: „Es besteht zum mindesten eine gute Wahrscheinlichkeit, daß die leibliche Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz gehört“, und fährt dann fort: „Wie aus der vorstehenden Abhandlung erhellt, stimmen wir eigentlich im Kardinalpunkt mit *Ernst* überein: absolute Gewißheit wollen wir noch nicht behaupten. Nur betonen wir mehr das Positive: gute Wahrscheinlichkeit, Annäherung an moralische Sicherheit, vielleicht schon Erreichung derselben, während *Ernst* mehr das Negative hervorhebt: noch keine absolute Gewißheit.“

Ich konstatiere mit Befriedigung diese Schlußerklärung *P. Deneffes*; ich erkenne in ihr ein erfreuliches Ergebnis der durch mein Schriftchen „Die leibliche Himmelfahrt Mariä, historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet“, und die um die gleiche Zeit in der „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ (1921, S. 226—237 und S. 381—389) in gleichem Betreff publizierten Abhandlungen eröffneten Diskussion.

Doch sind in der neuesten Abhandlung *Deneffes* einige Sätze und Aufstellungen enthalten, die der Richtigstellung und der Ergänzung bedürfen und zu denen ich in den nachstehenden Darlegungen behufs weiterer Klärung der Frage Stellung nehmen zu sollen glaube.

I.

S. 190 schreibt *Deneffe*: „Es handelt sich hier (in dem Aufsatz, der die Frage, ob die leibliche Himmelfahrt Mariä ein Gegenstand der göttlichen Offenbarung ist, erörtern soll) nicht unmittelbar um die Frage, ob Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen sei. Die Tatsache dieser Aufnahme ist über allen Zweifel erhaben und soll hier nicht näher bewiesen werden.“

Der letzte Satz entspricht nicht der *communis sententia theologorum*, wie sie bis in die neueste Zeit gang und gäbe war. Nach der bis an die Gegenwart heran in der Theologie herrschenden Gemeinlehre galt nicht jeder Zweifel an

¹ Vgl. diese Zeitschrift 4 (1927), 322 ff.

der Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Mariä als verpönt und abzuweisen. Der positive Zweifel an der Tatsache, die positive Leugnung oder Bestreitung der *Assumptio corporalis Mariae* wurde allerdings gemeiniglich von den spätscholastischen und noch späteren Theologen, etwa vom ausgehenden 14. Jahrhundert an, zurückgewiesen und auch von einigen Theologen mit der Zensur der *Temerität* belegt — keineswegs durchgängig von den früheren Theologen². Aber der negative Zweifel, d. i. die Annahme, daß für die Tatsache der *Corporalis assumptio* ein voller, jeden Zweifel ausschließender Beweis nicht geliefert worden ist oder mit den uns zu Gebote stehenden Beweismitteln nicht geliefert werden kann, war von der *nota temeritatis* nicht getroffen, diese Auffassung war im Gegenteil mit dem Begriffe der *fides* oder *sententia pia*³, als welche die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt der Gottesmutter von der Gemeinlehre der Theologen charakterisiert wurde, *implicite* gegeben. Papst Benedikt XIV. erklärt (*De festis* P. II c. 8 n. 18) die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel als „*opinio probabilis*, von welcher abzuweichen nicht bloß unförmlich und lästerlich (*impium et blasphemum*)⁴, sondern auch töricht und unvernünftig ist.“ Nun gehört es aber zum Begriff einer „probablen Meinung“, daß nicht jeder Zweifel von ihr ausgeschlossen ist. *Opinio significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius*, lautet die scholastische Definition⁵. Und selbst jene Theologen, welche über die positive Leugnung und Bestreitung einer allgemein von den Gottesgelehrten angenommenen Lehrmeinung oder „*sententia pia*“ die Zensur der *Temerität* verhängen, tun das mit dem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vorbehalt, „falls die Bestreitung sich

² Papst Innozenz IV. sagt in seinen nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl verfaßten, bis auf den heutigen Tag als das beste Kommentarwerk zum Dekretalienrechte anerkannten *Commentaria super libros quinque decretalium* I. I. t. 2 c. 5 n. 1: *Si vero sancti diversas opiniones inter se habeant, ut de corpore beatae Mariae assumpto ... licitum est cuicumque, quod vult, dicere.*

³ Eine auffällige Verkenntung des theologischen Sprachgebrauches, eine den wirklichen Sachverhalt geradezu auf den Kopf stellende Auffassung zeigt die Begriffsbestimmung der „*fides pia*“ bei *Wiederkehr*, Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel. Nach diesem Theologen bezeichnet „*fides pia*“ — im Gegensatz zu „*sententia pia*“, welche das bedeute, was wir „fromme Meinung“ nennen — eine Wahrheit der göttlichen Offenbarung, eine Glaubenslehre, die noch nicht durch eine feierliche Entscheidung, durch das *magisterium solenne* der Kirche als solche erklärt, aber durch das ordentliche kirchliche Lehramt verkündigt, den Gläubigen zum Glauben vorgestellt wird. Eine „*fides pia*“ involviert nach dieser Theorie seitens der Gläubigen wirkliche Glaubenspflicht aus Ehrfurcht vor der Autorität des kirchlichen Lehramtes in seiner ordentlichen Betätigung. Da die *Assumptio corporalis Mariae* als „*pia fides*“ allgemein anerkannt ist, so ist sie demnach jetzt schon *de fide*, ihre feierliche Proklamation bedarf keiner weiteren Begründung. Vgl. *Wiederkehr* 125 ff.

⁴ „Unförmlich und lästerlich“ deswegen, weil die Leugnung der Probabilität dieser Meinung die Annahme impliziert, es sei für Gott nicht möglich oder nicht geziemend, der Gottesmutter dieses Privilegium zu verleihen.

⁵ Vgl. S. Thom. S. Th. I qu. 79 a. 9 ad 4.

nicht auf hinreichende Gründe stützt⁶. Als einen solchen hinreichenden Grund für die heutige Freiheit auch der positiven Bezweiflung der Corporalis assumptio von der censura temeritatis habe ich in der „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“ 1927 S. 328 die Stellen bei Athanasius, Ambrosius und Augustinus bezeichnet, wo diese ersten patristischen Autoritäten sagen, Christus sei bis jetzt der einzige Mensch, der von den Toten auferstanden und nun mit Leib und Seele in der himmlischen Glorie ist.

S. 11 meines Schriftchens „Die leibliche Himmelfahrt Mariä, nach ihrer Definierbarkeit historisch-dogmatisch beleuchtet“ habe ich unter Berufung auf Epiph. Ancor. 98 (Migne P. gr. 43, 193) aus *Nießen*, Die Mariologie des hl. Hieronymus, S. 225, zustimmend den Satz wiedergegeben⁷: „Epiphanius kennt außer Christus nur zwei, die im Jenseits im Fleische leben, nämlich Henoch und Elias.“ *Wiederkehr* erhebt in seinem Buche „Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel“ S. 17 gegen diese Annahme, wie ich jetzt sehe, begründeten Einspruch. Denn aus Epiphanius' freilich sehr dunkler Argumentation a. a. O. n. 100 geht allerdings hervor, daß nach der Meinung des hl. Epiphanius die bei Christi Auferstehung aus dem Grabe erstandenen Heiligen (Mt 27, 53) nicht wieder gestorben, sondern mit ihren Leibern in Gemeinschaft mit Christus in den Himmel eingegangen sind (μετ' αὐτοῦ ἐισελθόντες εἰς τὸν νομφῶνα).

II.

Deneffe meint S. 190: „Ein durchschlagender Beweis (für die Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Mariä) ist schon die allgemeine Festfeier, die eine Predigt der Tat und ein Bekenntnis der ganzen Kirche zur Wahrheit dieses Geheimnisses ist, das den eigentlichen Gegenstand der Festfeier bildet.“

Dieser Satz von der Corporalis assumptio Mariae als dem „eigentlichen Gegenstand der Festfeier“ am 15. August ist eine These, die in neuerer Zeit von vielfacher Seite, auch von *Scheeben* (Dogmatik III, 583 ff.) und *Jürgens* (Zeitschr. f. kath. Theol. 1880 S. 650), aufgestellt und vertreten worden ist, aber historisch der Begründung entbehrt. Die Zeit der Einführung des Festes der Assumptio Mariae kann mit Sicherheit nicht bestimmt werden. Die ersten sicheren Nachrichten vom Bestehen des Festes weisen in das 7. Jahrhundert⁸. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß das Fest schon weit früher in der Kirche eingeführt wurde. *Scheeben* (Dogmatik III, 385) meint: „Höchstwahrscheinlich ist das Fest sehr bald nach dem Ephesinum (431) im Orient und Okzident eingeführt worden als das erste selbständige Fest der Gottesmutter.“ Aber zu welcher Zeit auch immer dieses Marienfest eingeführt wurde, es setzt, wenn wirklich die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel die „ursprüngliche Festidee“ war (*Scheeben*

⁶ Vgl. De Lugo, De virtute fidei div. disp. 20 sect. 3 n. 96: Propositio temeraria apud censores theologos est, quae communi Patrum sensui opponitur aut quae contra doctores theologos sentit, sine sufficienti fundamento Talis erit, si aliquis dicat b. Virginem non esse assumptam in corpore et anima in coelum.

⁷ In der „Theol. prakt. Quartalschrift“ 1925, S. 262, habe ich diese Auffassung wiederholt.

⁸ Vgl. *Kellner*, Heortologie, 145.

a. a. O.), diese Einführung einen in der Kirche allgemein oder wenigstens sehr weit verbreiteten Glauben an die Tatsächlichkeit der leiblichen Himmelfahrt der Gottesmutter notwendig voraus.

War aber eine solche Überzeugung in der Kirche alsbald nach dem Ephesinum (431) und überhaupt in der patristischen Epoche vorhanden?

Fünf Dezennien vor dem Ephesinum, um das Jahr 380 (vgl. *Bardenhewer*, *Patrologie*⁸, 289), schrieb der h. Epiphanius das 78. Kapitel seines „Arzneikastens“ (Πανάρριον), in welchem er auf das Lebensende der seligsten Jungfrau zu sprechen kommt. Er weiß aber darüber durchaus nichts Sicheres⁹. Haer. 78, 11 (P. gr. 42, 716) sagt er: Man finde in der Heiligen Schrift weder, daß sie gestorben, noch daß sie nicht gestorben, weder daß sie begraben, noch daß sie nicht begraben wurde . . . „Ich behaupte nicht, daß sie nicht gestorben, noch bin ich sicher, daß sie gestorben ist. . . Ob sie gestorben, wir wissen es nicht, und wenn sie auch begraben worden, von einer fleischlichen Verbindung kann bei ihr keine Rede sein. . .“ Späterhin in Nr. 24¹⁰ (P. gr. 42, 733) führt Epiphanius weiter aus: „Mag nun die heilige Jungfrau gestorben und begraben sein, in Ehren ist ihr Entschlafen und in Reinheit ihr Ende und in Jungfräulichkeit ist ihr Kranz. Oder mag sie getötet worden sein, wie geschrieben steht: ‚Und deine Seele wird ein Schwert durchdringen‘ (Lk 2, 35), so ist bei den Martyrern ihr Ruhm und in Lobpreisungen ihr heiliger Leib, durch welchen Licht der Welt aufgegangen ist¹¹. Oder sie blieb auf der Welt. Denn Gott ist mächtig, alles zu tun, was er will. Denn ihr Ende weiß niemand.“

⁹ *Kellner*, *Heortologie*, 148 f.: „Was die Erwähnung des Lebensendes der heiligen Jungfrau in der patristischen Literatur betrifft, so gedenkt desselben Epiphanius, aber in ganz eigentümlicher Weise, die verrät, daß er nichts Sicheres und Bestimmtes darüber wußte.“

¹⁰ In dieser Nummer zeichnet Epiphanius gegenüber dem abgöttischen Marienkult der kollyridianischen Sekte, die aus Maria eine Göttin zu machen versuchte (ἐν τῇ Θεοῦ παύτην παρεισέχεν ἐσπουδακότας [n. 23, P. gr. 42, 736]) und ihr darum, wie es scheint, Unsterblichkeit zuerkannte, die richtige, innerhalb der Schranken einer mit den christlichen Glaubensgrundsätzen harmonisierenden Mariologie verbleibende katholische Marienverehrung. „Man darf die Heiligen nicht über das gebührende Maß ehren, sondern man muß (vor allem) ihren Herrn verehren. . . Maria ist nicht Gott.“

¹¹ Ἐν μάρτυσιν αὐτῆς τὸ κλέος / αἱ ἐν μακαρισμοῖς τὸ ἅγιον αὐτῆς σῶμα, δι' ἧς φῶς ἀνέτειλε τῷ κόσμῳ. — Der Herausgeber der Werke des hl. Epiphanius, Petavius, übersetzt: *Gloriam martyres inter ac decus obtinet, et sacrum illius corpus omni felicitate cumulat* est, per quam mundo lumen illuxit. *Lehner*, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, 243, übersetzt: „So ist bei den Martyrern ihre Herrlichkeit und in Glückseligkeit ihr Leib.“ *Nießen*, *Panagia-Kapuli*, 21: „So ist denn unter den Martyrern ihr Los und unter den Seligen ihr heiliger Leib.“ Und *Wiederkehr* in seinem oben zitierten Buch S. 24: „So genießt sie des Ruhmes der Martyrer, und in seligen Wonnen ist ihr heiliger Leib.“ Diese Übersetzungen sind ungenau bzw. unrichtig. Κλέος bedeutet nicht „Los“, auch nicht „Herrlichkeit“, sondern Ruhm, und μακαρισμός hat nicht die Bedeutung von „felicitas“, „Glückseligkeit“, „selige Wonnen“ (in Nr. 25 a. a. O., wo Epiphanius von der Seligkeit der Heiligen im Himmel spricht, heißt es: ὁ κληρος αὐτῶν ἐν μακαριότητι!), sondern besagt Seligpreisung, Glückseligkeit oder einfach Lobpreisung. Hochgeschätzt war in der alten Kirche das

Über Möglichkeiten, unbestätigte und unkontrollierbare subjektive Vermutungen kommt Epiphanius nicht hinaus. Die Annahme einer festen Tradition in der Kirche über das Lebensende Mariä, die Annahme eines allgemein oder auch nur in weiten Kreisen verbreiteten Glaubens an die Tatsache der Corporalis assumptio muß für jenes Zeitalter als eine Unmöglichkeit erscheinen, und damit auch die Einführung eines Festes, dessen „eigentlicher Kern“ (Jürgens a. a. O.) die antizipierte Auferstehung und leibliche Himmelfahrt Mariä gewesen wäre.

Die Unsicherheit über das Lebensende Mariä und das endliche Schicksal ihres Leibes währte Jahrhunderte hindurch in der Kirche. *

Um die Mitte des 7. Jahrhunderts machte der fränkische Bischof Arkulf eine Pilgerfahrt ins Heilige Land. Auf der Heimreise an die Küste von Irland verschlagen, fand er im Kloster Jona gastliche Aufnahme. Nach seinem Berichte verfaßte der Abt Adamnanus um 670 sein Buch *De locis terrae sanctae*, in welchem es I, 12 (*Corpus Script. eccles.* 39, 240) vom Grabe Mariä zu Jerusalem heißt: „Das Felsengrab Mariä, worin sie einmal ruhte, ist leer. Aber wie, wann und von welchen Personen ihr heiliger Leichnam aus diesem Grabe entfernt worden ist oder an welchem Orte sie der Auferstehung entgegensieht, kann niemand, wie die Rede geht, mit Sicherheit wissen (nullus, ut fertur, scire potest).“

Wie Epiphanius war auch Andreas von Kreta († um 720) ein Palästinenser. Geboren in Damaskus, war er vor seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Kreta lange Zeit Mönch in Jerusalem und Sekretär des dortigen Patriarchen, wußte also wohl Bescheid über die Verhältnisse in seiner Heimat. In seiner 2. Homilie *In dormit. sanctissimae Deiparae* (P. gr. 97, 1080 f.) predigt er die Lehre von der Wiederauferstehung der gestorbenen Gottesmutter, aber die Weise, wie er es tut, zeigt, daß für seine Zeit von einem allgemeinen Glauben an die Tatsache der Corporalis assumptio im christlichen Orient keine Rede sein kann. Andreas macht sich daselbst selbst den Einwurf: „Bin ich nicht tollkühn, daß ich mich zur Annahme solch unerhörter Dinge versteige (εἰ μὴ τολμηρὸς ἐγὼ καὶ τῶν ἀνεπίκτων ἀπτόμενος)¹²“ Er verweist zunächst gegen diesen Einwurf auf Elias und Henoch sowie auf das Wunderbare, das an Maria selbst außerdem geschehen, und führt dann (col. 1082) fort: „Wo ist der Beweis? Wollt ihr ihn hören? Niemand von den hier Anwesenden (τῶν παρόντων) wolle mir irgendwie das leere Grab belächeln! Denn ich frage euch: Wie kann der Tote

Martyrium, hochverehrt waren unter den Heiligen die Martyrer, ihnen galt der höchste Lobpreis. Ist also, so können wir den Gedanken des hl. Epiphanius ungezwungen interpretieren, Maria des Martyrertodes gestorben, so ist ihr Ruhm ein außerordentlicher, ihr um Christi willen getöteter heiliger Leib hat und behält mit vollstem Recht die höchsten Lobpreisungen in der Christenheit. „Von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter“ (ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πάντες αἱ γενεαί) heißt es im Magnifikat (Luk 1, 48). Es ist darum unberechtigt, wenn Wiederkehr (a. a. O. S. 24 f.) aus dem in Frage stehenden Passus die Schlußfolgerung ableitet: „Sagt Epiphanius damit nicht, daß Mariens Leib auf alle Fälle verherrlicht worden ist?“; wenn er die Annahme als zur „vollen Gewißheit“ erhoben bezeichnet, „daß Epiphanius selber eine leibliche Verherrlichung Mariens (im Himmel) als ausgemachte, gar nicht disputierbare Sache betrachtet. Nur darüber war er noch im Zweifel, ob sie überhaupt auch gestorben sei.“

¹² Der Herausgeber *Combéfis* (a. a. O. col. 1082) übersetzt: nisi ego inconcessa praesumens temerarius sum.

unsichtbar sein? Wie kann in der Gruft das, was zur Bestattung gehört (τὰ ἐνταφία), fehlen, wenn der Begrabene nicht der Verwesung entflohen, wenn der Schatz nicht übertragen ist?“

Sic stantibus rebus muß eine Festfeier, deren eigentliches Objekt die leibliche Himmelfahrt Mariä sein soll, in genannter Zeit als undenkbar erscheinen.

Man beachte auch, daß in der alten Kirche, etwa vom 5. Jahrhundert an, neben der Tradition von der Auferstehung und leiblichen Himmelfahrt Mariä eine zweite Tradition, mit der erstgenannten konkurrierend, sich bildete, welche die Versetzung des Leichnams der Gottesmutter in das Paradies, oder einfach „an einen anderen Ort“ durch göttliche Fügung und Macht behauptete.

Tischendorf veröffentlichte in seinem 1866 erschienenen Buche „Apocalypses apocryphae“ 95—112 einen griechischen Text des „Liber de dormitione vel transitu Mariae“¹³, den er als das Original (fons primarius S. XXXVIII) erklärt, worauf nicht bloß alle mit außerordentlicher Freiheit wiedergegebenen bzw. neubearbeiteten griechischen Rezensionen zurückzuführen seien, sondern der auch den zahlreichen, mit gleicher Freiheit bearbeiteten Übersetzungen in verschiedene Sprachen (ins Lateinische, Syrische, Arabische usw.) direkt oder indirekt zugrunde liege. Und in diesem, wie *Tischendorf* meint, Urtext der im Morgen- und Abendlande so weitverbreiteten und wirksamen Schrift vom irdischen Lebensende der Gottesmutter ist V. 39 (*Tischendorf* 108; *Lehner* 251) zu lesen, daß der göttliche Heiland, als er seiner Mutter erschien, um ihr den nahen Tod anzukünden, sie also angesprochen hat: „Siehe, von nun an wird dein ehrwürdiger Leib versetzt sein ins Paradies, deine heilige Seele aber in den Himmel, in das Schatzhaus meines Vaters in überschwenglichem Glanze, wo Friede und Freude der heiligen Engel ist unermeßlich (ἰδοὺ ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται τὸ τίμιόν σου σῶμα μετατιθέμενον ἐν τῷ παραδείσῳ, ἡ δὲ ἀγία σου ψυχὴ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἐν τοῖς θησαυροῖς τοῦ Πατρός μου ἐν ὑπερεχούσῃ φανότητι, ἔνθα εἰρήνη καὶ εὐφροσύνη ἀγίων ἀγγέλων καὶ ἐπέκεινα).“ Und V. 48 (*Tischendorf* 111; *Lehner* 253) wird berichtet: „Als der dritte Tag [nach dem Begräbnis] erfüllt war, da wurden die Stimmen [der Engel] nicht mehr gehört, und hieraus erkannten sofort alle, daß ihr unbefleckter und ehrwürdiger Leib ins Paradies versetzt ward (πάντες ἔγνωσαν ὅτι μετετέθη τὸ ἄωμον καὶ τίμιον αὐτῆς σῶμα ἐν παραδείσῳ).“ V. 49 ist noch einmal von der Versetzung des „ehrwürdigen und heiligen Leibes in das Paradies“ die Rede¹⁴.

¹³ Eine deutsche Übersetzung gibt *Lehner*, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, 244—253.

¹⁴ Zu besserem Verständnis sei daran erinnert, daß Paradies und Himmel in der Väterzeit wohl meistens in gleicher Bedeutung genommen wurde, daß aber nicht ganz wenige patristische Autoren zwischen Paradies und Himmel einen realen Unterschied statuierten. Nach Irenäus (adv. haer. V, 5, 1), nach den pseudoklementinischen Rekognitionen (I, 52), nach Tertullian (an mehreren Stellen) und Cyrill von Jerusalem (Catech. XVIII, 4. 6. 19) kommen die Seelen der Guten zuerst ins Paradies als Vorstufe des Himmels, und erst nach der Auferstehung am Ende der Welt in den Himmel. Vgl. *Klee*, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 312 f.

Nun hat allerdings *G. Bickell* in der Tübinger „Theolog. Quartalschrift“ 48 (1866), 469 ff. mit guten Gründen Einspruch gegen die These *Tischendorfs* erhoben, daß wir in dem von ihm veröffentlichten griechischen Text die Urschrift des *Liber de transitu Mariae* vor uns haben, aus der alle anderen griechischen, lateinischen, syrischen usw. Rezensionen, sei es direkt oder indirekt, abzuleiten seien. *Bickell* nimmt in der Textübermittlung des *Liber de transitu Mariae* zwei parallele, von einer gemeinsamen, uns unbekannten Urschrift¹⁵ abstammende, aber von einander nicht abhängige Töchterfamilien an, die griechisch-syrisch-arabische und die griechisch-lateinisch-syrische. Die von *Tischendorf* a. a. O. veröffentlichte griechische Rezension gehöre zur griechisch-syrisch-arabischen Klasse, sei aber so wenig Urquelle für die griechisch-lateinisch-syrische Klasse, daß diese letztere in ihren Anfängen auf ein höheres Alter hinaufreiche als der *Tischendorf*-sche griechische Text.

Ein Hauptdifferenzpunkt der zwei (von *Bickell* postulierten) Textzweige betrifft nun den wesentlich verschiedenen Bericht über das Schicksal des Leibes der Gottesmutter nach ihrem Tode. Die griechisch-lateinisch-syrische Textgestaltung¹⁶ berichtet die Wiedervereinigung der Seele der verstorbenen Gottesmutter mit ihrem Leichnam und ihre Aufnahme nach Leib und Seele in den Himmel, bzw. — Himmel und Paradies in gleichem Sinne nehmend — ins Paradies, während der griechisch-syrisch-arabische Zweig der Handschriften — einen realen Unterschied zwischen Paradies und Himmel statuierend — die oben verzeichnete Lesart von der Aufnahme nur der Seele Mariä in den Himmel und im Gegensatz dazu von der Versetzung ihres Leibes ins Paradies enthält.

Im Jahre 1854 hat *M. Enger* (bei Friederichs in Elberfeld) unter dem Titel „*Joannis apostoli de transitu b. Mariae Virginis liber*“ den Text einer arabischen Bearbeitung des zur Besprechung stehenden Schriftwerkes zugleich mit einer lateinischen Übersetzung herausgegeben, während der englische Orientalist *W. Wright* in dem „*Journal of sacred literature*“ 1865, Vol. VI, 419—448 aus zwei Handschriften des britischen Museums den Originaltext einer syrischen Bearbeitung veröffentlicht und in Vol. VII derselben Zeitschrift 129—160 eine englische Übersetzung dazu gegeben hat. Auch *Bickell* ist der Meinung (a. a. O. 470): „Der griechische Text *Tischendorfs* muß unzweifelhaft als das Original dieser (von *Wright* und *Enger* veröffentlichten) syrischen und arabischen Rezensionen betrachtet werden.“

Beide genannten Rezensionen haben vom griechischen Original (*Tischendorfs*) die Thesis übernommen, daß Maria bei ihrem Tode der Seele nach in den Himmel, in „die Schatzkammern des Vaters“, dem Leibe nach ins Paradies aufgenommen worden ist. Bei *Enger* S. 83 heißt es

¹⁵ Was die Zeit der Entstehung dieser Urschrift, das Alter des ganzen Werkes anbelangt, so ist zu beachten, daß der hl. Epiphanius, als er sein *Panarion* — näherhin das Kapitel haeres. 78 — schrieb (in der Zeit von 374 bis 377 nach *Bardenhewer*, *Patrol.*³ 289), vom *Transitus Mariae* offensichtlich noch keine Kenntnis hatte. („Ihr [Mariä] Ende kennt niemand“.) Andererseits ist die von *W. Wright* (vgl. unten) veröffentlichte syrische Rezension in einer Handschrift des Britischen Museums enthalten, die nach Schätzung dieses hervorragenden Syrologen aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts (550—600) stammt. Vgl. *Wright* im „*Journal of Sacred Literature*“ 1865, VI, 417; *Bickell*, a. a. O. 476.

¹⁶ Für das Abendland sind nur die lateinischen Rezensionen des *Transitus* von Geltung und Bedeutung gewesen.

von ihrem Hinscheiden — ich zitiere nach Engers lateinischer Übersetzung —: Et Dominus (Jesus) sanctam suam manum extendit animamque ejus puram cepit quae ad thesauros Patris perlata est Et domina immaculata curribus igneis magno triumpho ad paradysum ferebatur. Und bei Wright VII 152 lesen wir: „Die Seele trennte sich von der Gebenedeiten (Maria), und Er (Jesus) sandte sie in die Wohnungen des Hauses des Vaters. ... Und unser Herr befahl, die Gebenedeite zu legen auf einen Wagen von Licht, und die Apostel trugen ihn in das Paradies von Eden.“ Die vorhin zitierten Worte, mit denen nach Tischendorfs griechischem Text Jesus seiner Mutter den bevorstehenden Tod ankündigte, finden sich in der syrischen Rezension Wrights nicht, wohl aber hat sie die arabische Bearbeitung in nachstehender Formulierung (Enger 79): Tum dixit (Maria): „O Domine mi, sume me ad te. Et ei dixit (Jesus): Nunc eris in paradiso corpore quidem tuo usque ad diem resurrectionis (universalis), angelique tibi servient; sed spiritus tuus purus lucebit in regno, in habitationibus Patris plenitudinis¹⁷.“

¹⁷ Allerdings geben uns die beiden von Enger und Wright veröffentlichten Rezensionen des Transitus Mariae ein schwer zu lösendes Rätsel auf. Nach ihnen wurde die Seele der Gottesmutter bei ihrem Tode in den Himmel, in die „Schatzkammern des Vaters“ und in die „Wohnungen des Hauses des Vaters“ versetzt, und zwar, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, für immer versetzt; und doch ist bei ihnen — im griechischen Text Tischendorfs fehlen die nachstehend skizzierten Ausführungen; sie sind augenscheinlich später der griechischen Vorlage Tischendorfs angefügt worden — der von der Seele getrennte, bis zum Auferstehungstag ins Paradies versetzte Leib Mariä als lebendig gedacht, die seligste Jungfrau redet und handelt in ihrem Aufenthaltsort, im Paradiese, wie eine beseelte Person, so wie sie auf Erden gelebt und gehandelt hat. Schon in der Ansprache des Heilandes an seine Mutter kurz vor ihrem Tode heißt es bei Enger 79, sie werde im Paradiese von Engeln bedient werden; und bereits bei der Überbringung ihres „heiligen Leibes“ ins Paradies, alsbald nach ihrem Tode, warf die „unbefleckte Herrin“ dem ihr in einer Wolke entgegenkommenden Apostel Thomas ihren Gürtel als Andenken zu (Enger 87), während nach Wright VII, 156, der ins Paradies überbrachte Leichnam von ihrem göttlichen Sohne zum Leben wieder erweckt wurde (she was restored to life), als dieser vom Himmel niedergestiegen war (nam paradisi fundamenta in terra sunt et septum ejus ad coelum usque pertingit), um seine Mutter zu besuchen und sie in ihren neuen Aufenthalt einzuweisen (Enger 89). Der göttliche Heiland führte seine Mutter bei diesem Besuche auch aus dem Paradiese hinaus und über den ersten und zweiten Himmel hinauf zum dritten Himmel und zeigte ihr (Enger 93) die heiligste Dreifaltigkeit auf ihrem Throne und die Seligkeiten, die den Gläubigen dort bereitet sind, qui magno cum gaudio die novissimo venient ... (95). Et die novissimo ad haec bona suscitabuntur et majori fruuntur gaudio quam isto, cum eorum animae ad corpora redierint, perpetuo ac sine fine. Zuletzt aber führte der Herr seine Mutter wieder zurück ins Paradies zum bleibenden Aufenthalt bis zum jüngsten Tage: Tum eam manu sumpsit et in paradysum sanctum cum omnibus sanctis justis benedictis usque ad diem novissimum deduxit (97; vgl. Wright VII, 158 f.).

Es mag nicht leicht sein, die hier wiedergegebenen Phantasien zu harmonisieren: soviel aber dürfte sicher sein, daß in den Zeiten, da die hier besprochenen Rezensionen des liber transitus Mariae ausgearbeitet und verbreitet wurden — der von Wright herausgegebene syrische Text ist in einer Handschrift aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts enthalten (vgl. oben Note 15), während die Abfassung der arabischen Rezension Engers einer viel späteren Zeit zuzuteilen ist — von einem allgemeinen Glauben in der Kirche an die Tatsache der leiblichen Aufnahme Mariä in die himmlische Seligkeit keine Rede sein und daß ebensowenig für das in Engers Rezension 101 f. erwähnte, am 15. Ab (August) gefeierte „festum migrationis ejus (Mariae) ex hoc mundo“ ihre leibliche Himmelfahrt als eigentliches Festobjekt in Frage kommen kann.

Es darf auch nicht übersehen werden, daß der syrische Bischof Jakob von Sarug († 521) das Fehlen eines konkreten, die Reliquien der Gottesmutter enthaltenden Mariengrabes „sich nach Analogie des biblischen Berichtes über Moses¹⁸ durch die Annahme einer Bestattung von Gottes Hand an einem Ort, der Gottes Geheimnis ist, zu erklären versucht hat“¹⁹.

Und noch im berühmten Menologium des Kaisers Basilius Porphyrogenitus (976—1025) wird die Meinung vertreten, daß Gott den Leib der heiligen Jungfrau „an einen [nur] ihm bekannten Ort übertragen hat (μετέθηκεν γὰρ αὐτὸ ὁ Θεὸς ἐν τόπῳ ᾧ οἶδεν αὐτός. εὐρέθησαν δὲ μόναι αἱ σίνδονες).“ Wenn in einem für den Gebrauch eines Kaisers verfaßten und kostbarst ausgestatteten Kalendarium²⁰ der griechischen Kirche in noch so später Zeit eine derartige Meinung mit solcher Zuversicht vertreten werden konnte, kann da die Auferstehung und leibliche Himmelfahrt Mariä den ursprünglichen und eigentlichen Festgegenstand der Feier am 15. August darstellen?

Das Gesagte trifft nicht bloß für den Orient zu. Auch im Abendlande treffen wir auf dieselben Verhältnisse, auch hier war ein allgemeiner Glaube an die Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Mariä zu keiner Zeit des kirchlichen Altertums vorhanden, auch hier war die Corporalis assumptio Mariae als „Fest-idee“ eines allgemein gefeierten Festes unmöglich. Hochangesehene patristische Autoritäten des Abendlandes, wie Ambrosius zu Ende des 4. und Augustinus zu Anfang des 5. Jahrhunderts und noch um die Wende des 5. zum 6. Jahrhunderts Avitus von Vienne, vertraten die Meinung, daß alle Menschen außer dem einzigen menschengewordenen Gottessohn ihre bleibende Auferstehung erst am Ende der Tage bei der allgemeinen Auferstehung zu erwarten haben²¹.

Das Nichtwissen von der Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Mariä, das die genannten abendländischen Kirchenväter indirekt und implicate bezeugen, das erklären um das Ende der patristischen Epoche die Martyrologien von Usuar-

¹⁸ Dieser Gedanke hat auch im Abendland Anklang gefunden. So sagt die pseudo-augustinische Homilie (208 im Anhang zum 5. Band der Mauriner Augustinusausgabe): In festo assumptionis B. Mariae n. 2: Si Moysi corpus ab homine non invenitur in terris, cum quo locutus est Deus facie ad faciem, illius quaerere dementiae est, per quam idem majestatis Deus incarnatus effulsit in terris.

¹⁹ A. Baumstark in „Oriens christianus“ IV (1904), 387 f.

²⁰ Die griechischen Menologien entsprechen unsern lateinischen Martyrologien.

²¹ Vgl. mein Schriftchen „Die leibliche Himmelfahrt Mariä“ 13 f.; „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“ 1927, 328. — In den dem Postulatum der 195 vatikanischen Konzilsväter um die Dogmatisierung der Auferstehung und leiblichen Himmelfahrt Mariä beigegebenen „Momenta pro dogmaticae definitionis assumptionis corporeae b. Mariae V. in coelum possibilitate“ n. II (Conc. recent. Collect. Lacens. VII, 868) heißt es: Antiquorum vero Patrum silentium, quod ad summum est argumentum negativum, a posteriorum aetatum Patribus abunde compensatur. Die oben angezogenen Väterstellen bieten jedoch nicht ein bloßes negatives Argument (ex silentio), sondern sind ein positives Zeugnis dafür, daß die betreffenden hochangesehenen patristischen Autoritäten von der antizipierten Auferstehung und leiblichen Himmelfahrt Mariä keine Kenntnis hatten.

dus (Plus elegit sobrietas Ecclesiae nescire, quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere) und Notker Balbulus²², die pseudo-augustinische Homilie 208 (n. 2: Ignorare dicitur haec Dei Ecclesia) und der pseudohieronymianische Traktat De assumptione B. Mariae n. 2 direkt und ausdrücklich. Dieselben haben für die Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Mariä nur ein energisches Nescire oder Ignorare seitens der Kirche Gottes²³.

S. 209 seiner in Rede stehenden Abhandlung gibt *Deneffe* aus einem Artikel *Turmels* in *Vigouroux' Dictionnaire de la Bible* I, 1136 s. v. Assomption mit Zustimmung den Satz wieder: „Der apostolische Ursprung (der Lehre von der körperlichen Aufnahme Mariä in den Himmel) scheint die einzige vernünftige Erklärung der Übereinstimmung (bezüglich dieser Lehre) zu sein, welche wir in der Kirche in der Epoche des hl. Gregor d. Gr. bemerken.“

Diese „Übereinstimmung“ in der Zeit Gregors d. Gr. ist historisch ohne Begründung.

Was die bekannte, viel zitierte Stelle in der Festoration zum 15. August im Sacramentarium Gregorianum angeht: Nec tamen (Maria) nexibus mortis deprimi potuit, so ist festgestellt, daß hierfür die Autorität des großen Papstes und Kirchenvaters mit Unrecht angerufen wird. Die betreffende Festmesse ist erst später dem Sacramentarium Gregorianum beigelegt worden. In den späteren Handschriften des Gregorianum befindet sich die Notiz, wodurch die Arbeit Gregors d. Gr. auf den ersten Teil des Sakramentars beschränkt wird, das wichtige Kapitel Hucusque (P. lat. 121, 198). Darin wird gesagt, daß alles Vorausgehende von Gregor I. herrühre, mit Ausnahme dessen, was Nativitas und Assumptio b. Mariae und einiges andere betreffe. Daraus ist zu schließen, daß das Sakramentar, das zur Zeit Gregors I. († 604) in Gebrauch war, diese beiden Muttergottesfeste noch nicht enthielt²⁴.

Was die bezügliche Stelle bei dem mit Papst Gregor I. gleichalterigen Gregor von Tours († 596) in seinem Buche De gloria martyrum c. 4 (P. I. 71, 708) betrifft, so ist zu bemerken, daß der bezügliche Bericht nicht als vollgültiges Zeugnis für eine in der Kirche herrschende Tradition angesehen werden kann. Denn dieser Bericht des „in der Kritik bei Wunderberichten mangelhaften“²⁵ Verfassers zeigt eine völlige Abhängigkeit vom Liber de transitu Mariae, ist nur ein kurzer Auszug aus diesem in seiner lateinischen Rezension.

Ich glaube, den bestimmenden Einfluß des Liber de transitu Mariae in der genannten Zeit-epoche noch weiterhin ausdehnen zu dürfen, wenn ich bei *Le Quien* in seiner Admonitio zu den drei Festreden des hl. Johannes von Damaskus In dormitionem S. Mariae (P. gr. 96, 699/700)

²² Dieses Martyrologium legt wohl das Geziemende (decuit) der Corporalis assumptio Mariae dar, hütet sich aber etwas zu „definieren“, quia doctissimi tractatores videntur inter se dissidere.

²³ Vgl. *mein* Schriftchen „Die leibliche Himmelfahrt Mariä“ 18 f.

²⁴ *Kellner*, Heortologie, S. 145. Vgl. auch *Duchesne*, Origines du culte chrétien³ (Paris 1903), S. 124, 272 f.

²⁵ *G. Schnürer* in Buchbergers „Kirchlichem Handlexikon“ I, 1784.

Iese: Saeculo Ecclesiae sexto aut saltem septimo in Ecclesia Gallicana Assumptionis Deiparae festum solemne agebatur die 18. Januarii, ut constat ex Gregorio Turonensi et ex variis Martyrologiis, Missali Gothico et Gallicano, quae doctissimus Mabillonius edidit. ... In hujus diei officio legebatur: „Obsecrantes misericordiam Redemptoris nostri, ut circumstantem plebem illuc dignetur introducere, quo beatam matrem Mariam famulantibus apostolis transtulit ad honorem.“ Quae postrema verba ex Pseudo-Melitonis Historia (de transitu S. Mariae) accepta esse non dubito. Item in Contestatione seu Praeparatione: „Recte ab ipso suscepta es Assumptione, quem pie suscepisti conceptura per fidem, ut quae terrae non eras conscia, non teneret rupes inclusa. Vere diversis infulis anima redimita, cui apostoli sacrum reddunt obsequium, angeli cantum, nubes vehiculum, assumptio in paradisum etc.“

Diese mehrfach als gewichtige Zeugen für die allgemeine Übereinstimmung in der Lehre von der körperlichen Himmelfahrt Mariä in der „Epoche Gregors des Großen“ bzw. für den apostolischen Ursprung der fraglichen Tradition herangezogenen Belegquellen weisen vielmehr auf eine andere gemeinsame Quelle hin, auf jenes weitverbreitete und einflußreiche Schriftwerk *De transitu S. Mariae*, dem vor und nach Gregor dem Großen von kirchlicher Seite unterschiedene Ablehnung als „apokryph“ zuteil geworden ist²⁶.

Auch die Namen, die man in der alten Kirche dem in Frage stehenden Feste gab: *Dormitio*, *Depositio*, *Pausatio*, *Transitus*, *Natalis* b. Mariae, weisen auf eine andere „Festidee“ als die Gedenkfeier der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel hin, sie legen nahe, daß dem glückseligen Lebensende der Gottesmutter in erster Linie die Festfeier galt²⁷, bei welcher man, namentlich in späterer Zeit, die dem christlich frommen Sinne der Gläubigen entgegenkommende, in das System der christlichen Glaubenslehren harmonisch sich einfügende, sich durch manche beachtenswerte Kongruenzgründe empfehlende, durch das in Jerusalem gezeigte leere Mariengrab nahegelegte, vielerorts bereits zur stehenden Überlieferung gewordene Annahme von der Wiedererweckung und leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel nicht übergehen wollte und auch nicht gut übergehen konnte.

²⁶ Auch bei den späteren griechischen Vätern ist die Beeinflussung durch den *Liber de transitu Mariae* nicht zu leugnen. In größerem Ausmaße tritt sie beim hl. Germanus († 733) zutage (vgl. den Schluß seiner zweiten Predigt *In dormit. b. Mariae* (P. gr. 98, 357) und beim hl. Johannes von Damaskus († 749) in der zweiten Homilie *In dormit. b. V. Mariae* (n. 4 ff.; P. gr. 96, 729 ff.), in minderem Maße bei Modestus, Patriarch von Jerusalem († 634), in seinem *Encomium in b. Virginem* c. 7. 9. 13 (P. gr. 86 II, 3296, 3300 ff., 3312) und beim hl. Andreas von Kreta († um 720) in seinem *Serm. I und III In dormit. S. Mariae* (P. gr. 97, 1065 ff., 1360 ff.). Ob aber dieser Einfluß des *Liber de transitu Mariae* für die Annahme und Verbreitung der Lehre von Mariä antizipierter Auferstehung und leiblicher Himmelfahrt durch die genannten griechischen Väter ein irgendwie bestimmender war, bleibe dahingestellt. Bei ihnen kommen auch die inneren sogenannten Kongruenzgründe für die *Corporalis assumptio Mariae*, und zwar nicht in letzter Linie, zur Geltung.

²⁷ Auch Vaccari, der im Verein mit Erzbischof Dusmet und P. Buselli das von 195 Vätern des vatikanischen Konzils unterschriebene *Postulatum pro dogmatica definitione Assumptionis corporeae in coelum Deiparae* verfaßt bzw. redigiert hat, erkennt in seiner Schrift *De b. Virginis Mariae morte, resurrectione et in coelum gloriosa assumptione*² (Ferrariae 1881), S. 465 an: *Titulus est de dormitione Deiparae. Sensus ergo illius festi vel ejus objectum principale erat non tam corporeus transitus ad coelum quam transitus a vita, ut ipsum testatur nomen.*

Von diesem Gesichtspunkte aus sind auch die bezüglichen Ausführungen in den Festpredigten späterer griechischer Väter, des hl. Johannes von Damaskus, des hl. Germanus von Konstantinopel, des Patriarchen Modestus von Jerusalem und des Erzbischofes Andreas von Kreta, aufzufassen und zu würdigen. Diese Predigten nehmen durchwegs ihren Ausgang vom Tode der seligsten Jungfrau, wie sie auch den richtig bezeichnenden Titel führen: In dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis, vel Deiparae.

Andreas von Kreta erklärt in den Eingangsworten zu seinem 1. Sermo In dormitionem sanctissimae Deiparae (P. gr. 97, 1015) und ebenso im Schlusse seiner 2. Festpredigt gleichen Titels (P. gr. 97, 1088) seine Ausführungen geradezu als Grab- oder Leichenrede, als λόγοι ἐπιτάφιοι. Und in der Einleitung zu seiner 2. Festpredigt In dormitionem sanctissimae Deiparae (P. gr. 97, 1072) erklärt er ausdrücklich als Festgegenstand das Entschlafen, den Tod Mariä: Μυστήριον ἡ παρούσα πανήγυρις ὑπόθεσιν ἔχουσα τὴν κοίμησιν. „Singen wir der Gottesmutter nicht ein Hochzeitslied (heute), sondern stimmen wir an einen Grabgesang (Ἀσώμεν τῇ Μητρὶ τοῦ Θεοῦ, ἄσώμεν οὐκ ἐπιθαλάμιον, ἀλλ' ἐπιτάφιον ἀνακρουόμενοι μέλος)! Und wiederum nennt Andreas gegen Schluß der 2. Predigt (P. gr. 97, 1088) als Festgedanken das „Gedächtnis an die Bestattung des Gezeltes (= des Leibes) der Allerheiligsten, in dem das Leben seinen Anfang genommen (Ἡμεῖς δὲ τῆς παναγέστατης τοῦ ζωαρχικοῦ σκήνους ἐντυμβεύσεως τὴν ἀνάμνησιν λαμπροὶ λαμπρῶς ἐορτάζομεν).“ In der 3. Festpredigt In dormitionem sanctissimae Deiparae ist dem Andreas von Kreta das Begräbnis der Gottesmutter so sehr die Unterlage seiner Betrachtungen, daß er gegen Ende seiner „ἐξόδιος ὑμνησις“, wie er seine Festpredigt nennt, den Garten Gethsemani apostrophiert mit den Worten (P. gr. 97, 1104): „Gethsemani, nimm auf die neue Königin, bereite das Grab . . ., das Heilige sei mit Sicherheit bewahrt. Falls es in ihm (im Grabe) bleibend bewahrt (τηρηθείμενον) wird, so wird es für Engel und Menschen ein gemeinsames Besitztum zur Verehrung sein. Falls aber etwas Unerwartetes geschähe (ἂν δέ τι παράδοξον τύχοι) und das Unbefleckte (Mariä Leib) entfernt würde, so verbleibe du als Kündlerin des Wunders, erzähle künftigen Geschlechtern seine Übertragung, den Geistern oben den Geist der Gottesmutter überlassend, uns aber den Duft der Heiligkeit aus ihrem (nicht in dir ruhenden) Körper, wie aus einer immer fließenden Quelle, mitteilend (τοῖς μὲν ἄνω πνεύμασι τὸ πνεῦμα παφαχώρουσα τῆς Θεομητρὸς, ἡμῖν δὲ τὸν ἀγίασμον, οἷον ἐκ πηγῆς ἀεννάου, μεταδοτοῦσα τοῦ σώματος)²⁸.“

Mit noch klarerer Bestimmtheit ist im lateinischen Mittelalter der Transitus a vita Mariae als eigentlicher Festgedanke des 15. August ans Tageslicht getreten. Das „im Mittelalter meist verbreitete und allgemein [beim täglichen Chorgebete] benützte“²⁹ Usuardische Martyrologium bezeichnet

²⁸ Es ist eine zu weitgehende Folgerung Deneffes S. 204: „Es ist beachtenswert, daß diese Rede (des Patriarchen Modestus von Jerusalem: Encomium in dormit. S. Mariae) auf die Κοίμησις, das Entschlafen, gehalten ist und doch zugleich die leibliche Himmelfahrt Mariä verherrlicht. Das Fest der Koimesis Mariae war das Fest ihrer leiblichen Himmelfahrt, jedenfalls auch dieser, nicht nur ihres seligen Hinscheidens.“ Für den Patriarchen von Jerusalem, wo das leere Mariengrab gezeigt wurde, war es gewiß besonders naheliegend, in der Festrede auf das selige Hinscheiden Mariä auch ihrer leiblichen Himmelfahrt zu gedenken, aber diese war weder allein für sich noch zugleich mit dem seligen Hinscheiden Mariä „eigentlicher Festgegenstand“ der Feier vom 15. August.

²⁹ Kirchenlexikon² XII, 512. Vgl. Sp. 513: „Sein (Usuards) Werk verdrängte bald alle anderen Martyrologien, war seit dem 9. Jahrhundert in den Benediktinerklöstern im Gebrauch

als Festgegenstand des 15. August (P. I. 124, 365): *Dormitio sanctissimae Dei Genitricis, cujus sacratissimum corpus etsi non invenitur super terram, tamen pia mater Ecclesia venerabilem ejus memoriam sic festivam agit, ut pro conditione carnis eam migrasse non dubitet*³⁰. Die scharf formulierte These des Jakob von Stella († 1155): *Patrum inclusi limitibus, quos praetergredi prohibitum est, nihil aliud definire audemus, nisi quod hodierna die sive cum corpore, sive sine corpore, Deus scit*³¹ ... *ad summum coelorum assumpta sit*, gibt die im Mittelalter herrschende Auffassung von der Festidee des 15. August wieder. Noch signifikanter ist es, daß in dem vöropianischen römischen Brevier als Lektionen zum 15. August die Ausführungen des pseudohieronymianischen Traktates *Cogitis me* über die körperliche Himmelfahrt Mariä geboten werden: (Lect. III) *Scribere vobis curavi ...; ne forte, si venerit vestris in manibus apocryphum de transitu ejusdem Virginis, dubia pro certis recipiatis ... , cum nihil aliud experiri poterit pro certo, nisi quod hodierna die gloriosa migravit a corpore ... (Lect. IV) Quomodo autem vel quo tempore vel a quibus personis sacratissimum corpus ejus inde (a sepulcro in valle Josaphat) ablatum fuerit vel ubi transportatum, utrumve resurrexerit, nescitur, quamvis nonnulli astruere velint eam jam resuscitatam et beata cum Christo immortalitate vestiri ... Quia Deo nihil impossibile est, nec nos de beata Maria factum abnuimus, quamquam, propter cautelam salva fide, pio magis desiderio opinari volumus, quam inconsulte definire, quod sine periculo nescitur*³².

Es ist doch klar, daß in der Zeit, da diese Lektionen im Brevier standen, die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel nicht den eigentlichen Gegenstand, nicht die „Festidee“ der Feier am 15. August bilden konnte.

Nun meint *Wiederkehr* S. 132: „Als Papst Pius V. gewisse Lektionen des

und erlangte später eine solche Verbreitung, daß es ohne Angabe des Verfassers einfachhin als *Martyrologium secundum morem Romanae curiae* betitelt wurde.“

³⁰ Ähnlich die wohl früher abgefaßte pseudoaugustinische Homilie 208 n. 2: *Hodierna die ad coelos assumpta fuisse traditur Virgo Maria ... n. 3: Sed quo ordine hinc ad superna transiit regna, nulla catholica narrat historia.*

³¹ Diese Wendung gebrauchte schon die pseudoaugustinische Homilie 208 n. 3: *Vera de ejus assumptione sententia haec esse probatur, ut secundum Apostolum (2 Kor 12, 2) sive in corpore sive extra corpus, ignorantes super angelos assumptam esse credamus.*

³² *Deneffe* betont S. 197, „daß die Kirche denen gegenüber, die das Geoffenbartsein (der Corporalis assumptio b. Mariae) behaupten, kein Zeichen der Mißbilligung gegeben hat“. Aber wenn in einer Lektion des offiziellen römischen Breviers schon die bestimmte Behauptung der Tatsache der körperlichen Aufnahme Mariä in den Himmel als „inconsulte definire“ bezeichnet wird, ist das nicht ein wenigstens indirektes Desaveu, sieht das nicht einem „Zeichen kirchlicher Mißbilligung“ gleich? Dazu kommt die klare und uneingeschränkte Desavouierung der apokryphen Schrift *De transitu b. Mariae*, weil sie „dubia pro certis“ gibt. — Über die Desavouierung der genannten apokryphen Schrift durch das „*Decretum Gelasianum*“ aus gleichem Grunde vgl. *meine* Ausführungen in der „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ 1927, 532 ff.

Breviers, die einen Zweifel an der leiblichen Aufnahme aussprachen und die für kurze Zeit [?] dahin eingedrungen waren, ostentativ entfernen und durch Lektionen ersetzen ließ, die die Aufnahme als leibliche interpretieren, da hat der Papst tatsächlich in einer öffentlich aufgeworfenen und diskutierten Frage eine autoritative Entscheidung getroffen.“

Ist diese Auffassung berechtigt? Ich meine nicht.

Erstlich sind wir es nicht gewohnt, daß die kirchliche Zentralregierung eine Verlautbarung in einem offiziellen Schriftwerk „ostentativ“ desavouiert, sondern wir sehen eher das Gegenteil, daß man in Rom tunlichst auch den Schein eines radikalen Bruches mit der Vergangenheit zu vermeiden, mit naturgemäßer Selbstverständlichkeit die Kontinuität und Harmonie mit der kirchlichen Vergangenheit, sei es in großen oder in kleinen Dingen, zu wahren sucht. Der „ostentative“ Widerspruch des heiligen Papstes Pius V. gegen die frühere Stellungnahme des römischen Breviers in Sachen der leiblichen Himmelfahrt Mariä erscheint darum zum vornherein als wenig wahrscheinlich.

Gewiß kann das, was früher ungewiß und zweifelhaft war, mit der Zeit gewiß und sicher werden, und diese Änderung kann und darf auch im Brevier zum Ausdruck kommen. Aber haben wir in dem Wechsel der Brevierlektionen zum 15. und 18. August eine „tatsächliche autoritative Entscheidung“ des päpstlichen Stuhles gegen die Ungewißheit und für die Gewißheit der Tatsachen der *Corporalis assumptio* vor uns?

Die Lektionen der zweiten Nokturn zum 18. August im heutigen Brevier enthalten den Schluß der zweiten Festrede *In dormitionem b. Mariae* des hl. Johannes von Damaskus. Dieser Schluß stammt in Wirklichkeit, wie jetzt feststeht, nicht vom hl. Johannes von Damascenus selbst, sondern ist ein Zusatz von späterer Hand aus der erst um die Wende des 9. und 10. Jahrhunderts verfaßten *Historia Euthymiaca*. Da ist es nun für die Eruierung der Intention der Redaktoren des Reformbreviers Pius' V. höchst bedeutsam³³, daß dieselben aus der Einleitung des Berichtes, welche, bei Euthymius sowohl als bei dem interpolierten Johannes Damascenus, dahin lautet: *Τὰ κατὰ τὴν τελευταίαν τῆς ἁγίας θεοτοκου Μαρίας ἐξ ἀρχαίας καὶ ἀληθεστάτης παραδόσεως παρειλήφαμεν* = *ex antiqua et verissima traditione accepimus*, das „et verissima“ gestrichen haben. Die Brevierkommission Pius' V. kannte das wahre Verhältnis zwischen der *Historia Euthymiaca* und dem hl. Johannes von Damaskus noch nicht, sondern hielt den Bericht, wie er ins Brevier aufgenommen worden, für einen vom heiligen Kirchenlehrer selbst gemachten Zusatz aus der *Historia Euthymiaca*. Trotzdem hat sie das „et verissima“ gestrichen, und diese Streichung beweist klar und deutlich, daß die Aufnahme des fraglichen Berichtes ins Brevier nicht die Bedeutung einer „autoritativen Entscheidung“ zugunsten der Wahrheit und Tatsächlichkeit

³³ Ich habe schon einmal in der „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“ (1927 329 f.) in meinem ersten Aufsatz „Um die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä“ darauf hingewiesen.

des im euthymianischen Berichte gegebenen Inhaltes haben sollte, sondern daß man diesem Berichte nur die Bedeutung einer beachtenswerten, aber keineswegs sicheren alten Tradition vindizieren wollte.

Aber bedeutet nicht vielleicht die Aufnahme der Lektionen der 2. Nokturn des 15. August, deren Text nicht aus dem interpolierten, sondern aus dem echten Damascenus genommen ist, ins Brevier eine solche „autoritative Entscheidung“, wie sie von Wiederkehr postuliert ist? Auch das ist zu verneinen. In den genannten Lektionen werden die Kongruenz- oder Billigkeitsgründe für die Tatsächlichkeit der Corporalis assumptio b. Mariae in ihren Grundzügen dargelegt, wie sie später, namentlich in dem pseudoaugustinischen Traktat *De assumptione b. Mariae* (abgedruckt in der Maurinerausgabe der Opera s. Augustini Tom. VI Append. col. 249 ff.) weitergeführt und entwickelt worden sind. Aber trotz des Gewichtes, das diesen Kongruenzgründen zugebilligt werden muß, kann eine volle und absolute Gewißheit aus denselben nicht gewonnen werden. Das war die *sententia communis* der Theologen nicht bloß vor, sondern auch nach der Brevierreform durch Pius V.

Die Einführungsbulle zu dieser Brevierreform ist vom 9. Juli 1568 datiert. Im Jahre 1586 trat das vom großen Baronius bearbeitete „*Martyrologium Romanum restitutum, Gregorii XIII P. jussu editum, cum notis Caes. Baronii*“³⁴, an die Öffentlichkeit. Zum 15. August zitiert Baronius u. a. die bekannten, oben angezogenen zweifelnden Äußerungen des Usuardischen Martyrologiums und bemerkt: *Dei ecclesia in eam partem propensior videtur, ut una cum carne (Maria) assumpta sit in coelum; nam in hujus diei celebritate illas sanctorum patrum homilias legendas tradidit, quibus eadem de ejus assumptione firmantur.* Also 18 Jahre nach der Publizierung des pianischen Reformbreviers zieht *Baronius* in einem offiziellen, auf Befehl des Nachfolgers Pius' V. auf dem päpstlichen Stuhle herausgegebenen Buche aus den dem neuen Brevier zum 15. und 18. August beigegebenen Lektionen des (echten und interpolierten) Johannes Damascenus bloß den Schluß, daß die Kirche jener Auffassung mehr zugeneigt scheint, welche die Tatsächlichkeit der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel annimmt. Man darf aus der angeführten Äußerung des Baronius als eines qualifizierten Zeugen die berechnete Folgerung ziehen, daß bei der Aufnahme der in Rede stehenden Lektionen ins Brevier keineswegs die Absicht vorhanden war, die Kirche durch eine „autoritative Entscheidung“ auf die Tatsächlichkeit und Gewißheit der Corporalis assumptio Mariae festzulegen.

Man darf auch die weitere Schlußfolgerung ziehen, daß durch die Aufnahme der Damascenischen Lektionen ins Brevier der Feier am 15. August nicht eine neue „Festidee“ gegeben, nicht von nun an, im Gegensatz zur Vorzeit, die leibliche Himmelfahrt Mariä als „eigentlicher Festgegenstand“ am 15. August ge-

³⁴ Die enge Verbindung der Noten des Baronius mit dieser offiziellen Ausgabe gibt den ersteren eine besondere Bedeutung und Autorität.

feiert werden sollte³⁵. Man wird auch die signifikante Tatsache verstehen, daß in der päpstlichen Kommission, die unter Benedikt XIV. eine Brevierreform vorbereiten sollte, darüber verhandelt wurde, ob nicht, um ein Mißverständnis zu verhüten, für das Fest Mariä Himmelfahrt statt des usuell gewordenen Titels „Assumptio b. Mariae“ die alten Bezeichnungen „Dormitio“, „Pausatio“ oder „Transitus b. Mariae“ im neuen Brevier zur Verwendung kommen sollten³⁶.

(Ein zweiter Teil folgt.)

³⁵ Auch nach dem noch heute in Geltung befindlichen Meßformular vom 15. August erscheint keineswegs die Corporalis assumptio b. Mariae als „eigentlicher Festgegenstand“, sondern es wird im Sinne der altkirchlichen Auffassung der Heimgang Mariä, ihr seliges Lebensende hervorgehoben, wenn es in der Secreta heißt: Subveniat, Domine, plebi tuae Dei genitricis oratio, quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, in coelesti gloria apud te pro nobis intercedere sentiamus.

³⁶ Vgl. *mein* Schriftchen „Die leibliche Himmelfahrt Mariä“ 31 f.

Frauenemanzipation und Ehekrisis.

Von Univ.-Professor Dr. Wilhelm Schwer in Bonn.

Alle Formen und Gebilde des menschlichen Gemeinschaftslebens sind in ihrer konkreten geschichtlichen Erscheinung von ungemein komplexer Struktur. Wohl bergen die für den Bestand, die Ordnung und die Erhaltung der Gesellschaft grundlegenden — Ehe, Familie, Staat vor allem — in ihrem Innersten einen Kern, eine Seins- und Zweckbestimmung, die allem Wechsel und Wandel entzogen ist. Etwas ist in ihnen, um ein schönes Wort *Wilhelm Diltheys*¹ auch hier anzuwenden, das nur in der Hand Gottes ist: das ist der tiefe Sinn des echten, christlichen Naturrechtes. Aber keines dieser Gebilde ist in dieser abstrakten Form je Wirklichkeit gewesen, sondern an seiner empirischen Gestaltung haben immer viele andere, zeitgeborene und zeitgebundene Kräfte mitgearbeitet. Was die Menschen und Völker auf den einzelnen Stufen ihrer geistigen und kulturellen Entwicklung von völliger Naturgebundenheit an aufwärts geglaubt und gedacht haben, ihr Leben und ihr Wirtschaften, ihre gesellschaftlichen Begriffe und ihre religiösen Vorstellungen: das alles ist in ihren Gemeinschaftsgebilden jeweils zu festen Formen geronnen, ist „objektiver Geist“ geworden. Ja, es ist so tief in sie eingedrungen, daß ganze Zeitalter völlig unbefangen in dieser zeitbedingten Verwirklichung letzter, zeitüberlegener Zwecke die einzige und einzig mögliche Form ihrer Gestaltung zu erblicken sich gewöhnt haben. Eine Täuschung! Im Innern dieser geschichtlich gewordenen und verhärteten Schale bleiben die Urkräfte, die das Leben der menschlichen Gesellschaft in unaufhörlichem Auftrieb in Bewegung setzen, lebendig. Sie werden eines Tages diese Umhüllung, wenn sie für den drängenden und quellenden Inhalt zu enge geworden ist, sprengen und neue Formen aus sich hervortreiben.

Eine Soziallehre und Sozialethik, die, wie die christliche, dem gesellschaftlichen Leben mit überzeitlichen Maßstäben und Normen gegenübertreten will, steht hier vor einer sehr schweren Aufgabe. Immer wieder ist sie in Gefahr, entweder voreilig zu verabsolutieren, was nur zeitgeschichtlich bedingt war, und dann eines Tages von der nachdrängenden Entwicklung überholt und desavouiert zu werden. Oder aber ebenso vorschnell zu relativieren und preiszugeben, was dem innersten Lebenskern angehört und auch gegen alles individuelle Begehren verteidigt und erhalten werden muß. *Franz X. Kraus* hat einmal gesagt, indem er auf Irrgänge der katholischen Staatslehre im verflossenen Jahrhundert hindeutete, der christlichen Gesellschaft habe nichts schlimmeres begegnen können, als daß man es unternommen habe, sie an vergängliche Institutionen binden zu wollen². Man könnte fragen, ob wir nicht in bezug auf die zweite fundamentale Gesellschaftsinstitution, Ehe und Familie, in diesem

¹ Einleitung in die Geisteswissenschaften I, Leipzig u. Berlin 1922, 82.

² Cavour, Mainz 1902, Vorwort.

Jahrhundert vor ähnlichen Entscheidungen stehen. An ihrer gegenwärtigen Form rüttelt heute die Entwicklung — darüber läßt die Statistik der Ehescheidungen, der Geburtenabnahme und des Familienzerfalls keinen Zweifel — vom äußersten asiatischen Osten bis zum fernsten amerikanischen Westen. Gilt dieser Kampf der Institution selbst oder nur einer geschichtlich bedingten Form, in die unser Denken sich eben seit 2000 und mehr Jahren eingewöhnt hat? Handelt es sich um eine Verneinung der Ehe oder um eine Neugestaltung? Um eine Auflösung der Familie oder lediglich um eine „Strukturveränderung“? Sind „christliche Ehe“ und „christliche Familie“ in dem uns seit zwei Jahrtausenden geläufigen Sinne unveränderlich, oder wenigstens bis zu einem gewissen Grade nur „idealisierte geschichtliche Typen“ ohne absolute Geltung? Ich wähle diese Ausdrücke, weil sie mir in einem neueren Beitrag zu diesem Problem aus katholischer Feder begegnen³. Endlich: Welches ist die innerste treibende Kraft, die gegenwärtig in allen Kulturländern der Welt, und zwar gegen den Widerstand vielhundertjähriger Auffassungen, Sitten und Rechte, eine Neugestaltung der Ehe und Familie gewissermaßen von innen heraus zu erzwingen sucht? Wird sie zum Ziele kommen, und wie wird die Ehe aussehen, die aus dieser Krisis hervorgeht?

Wenn im folgenden der Versuch unternommen wird, aus der Kultur- und Gesellschaftsentwicklung eines einzigen Landes, nämlich der Vereinigten Staaten von Nordamerika, eine Antwort auf diese Menschheitsfragen abzuleiten, so wird man sich vorerst über die Gründe klar sein müssen, die diese Verengung des Gesichtsfeldes rechtfertigen, und über die besonderen Erkenntnismöglichkeiten, die sich damit dem Soziologen eröffnen.

1. Die Vereinigten Staaten von Nordamerika stellen einmal uns Kindern der alten europäischen Kulturwelt eine Entwicklung vor Augen, die im Rhythmus des gesamten geistigen und kulturellen Geschehens der unsrigen um eine volle Taktzeit voraus ist. Hier hat sich das von *Kurt Breysig* aufgestellte Gesetz bewahrheitet, daß die Völker nach ihrer verschiedenen geistigen Eigenart dieselbe Strecke ihrer Entwicklungsbahn in verschiedenartigem Zeitmaß, schneller oder langsamer, durchlaufen⁴. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, wie wir noch sehen werden, in seinen sozialen Verhältnissen mit der europäischen Heimat fast noch in einer Linie, überholt Nordamerika das Mutterland im Verlaufe eines einzigen Jahrhunderts um mindestens ein volles Menschenalter. Freilich ist hinzuzufügen, daß die angeborene Aktivität und Lebensenergie, der Wirklichkeitssinn und das Zielbewußtsein der Bewohner — Eigenschaften, denen die angelsächsische Rasse allenthalben in der Welt einen merklichen Vorsprung vor anderen Völkern verdankt — in der Neuen Welt auch von Anfang an vor Entfaltungsmöglichkeiten standen, wie die alte Heimat sie niemals hätte bieten

³ *Ernst Michel*, Auflösung oder Strukturveränderung der Familie? in: *Die Schildgenossen* 7 (1927), 326 ff.

⁴ *Der Weg der Menschheit*, Stuttgart u. Berlin 1928, 37 ff.

können. Hier war neuer, unberührter Boden, auf dem nicht, wie in der Alten Welt, das Schling- und Wurzelwerk einer 1000jährigen Vergangenheit in Gestalt von Geschichte, Herkunft, Sitte und Recht den Fuß auf Schritt und Tritt behinderte und hemmte⁵. Hier hatte man nicht die Last der Erbschaft ungezählter vergangener Generationen zu schleppen, sondern trug nur das leichte Bündel heimatlicher Überlieferungen und Gewohnheiten, das man freiwillig zum neuen Ufer unbegrenzter Hoffnungen mit hinübergenommen hatte. Ja, wer aufmerksam hinhorcht kann es nicht überhören, daß der Amerikaner sich noch heute gern dieser Traditionslosigkeit, Unbeschwertheit und Unbefangenheit rühmt — auch in denjenigen Fragen, die uns hier beschäftigen — und sich darin der Mutter Europa mit ihren etwas altfränkischen Anschauungen und der altväterlichen Enge ihrer Lebensauffassung überlegen fühlt.

2. Als natürliche Folge ergab sich daraus zweitens, daß Nordamerika mit dem staunenerweckenden Aufschwung seiner Wirtschaft und Kultur binnen kaum dreier Jahrhunderte für alle fortschrittlichen Geister in der Heimat schon frühzeitig als das Ideal der unbekümmerten Vorurteilslosigkeit und Freiheit, als der große Schrittmacher im Wettlauf der Völker auf neuen Bahnen und zu neuen Zielen galt. Nicht nur im politischen Leben — man denke an den ungeheuren Eindruck, den der amerikanische Freiheitskrieg (1775—1783) auch in Europa hervorrief⁶ —, sondern vor allem im Gesamtbereich der Wirtschaft, Technik und äußeren Lebensgestaltung ist Europa in den letzten hundert Jahren immer mehr unter den übermächtigen Einfluß der neuen Kultur jenseits des großen Wassers geraten, der sich seit dem Weltkriege zu einem wahrhaft erdrückenden Übergewicht steigerte. In dem Schlagwort „Amerikanisierung“ pflegen wir diese Auswirkungen auf allen Gebieten kurz zusammenzufassen. Und es bedurfte kaum der weiten Verbreitung der Bücher von *Ben B. Lindsey*⁷, um uns zum Bewußtsein zu bringen, wie sehr unsere ältere europäische Kultur in Gefahr schwebt, auch in Fragen der Weltanschauung, Ethik und Geschlechtsmoral in die Gefolgschaft der jüngeren amerikanischen zu geraten. Offen wird es ausgesprochen „Das Amerika von heute wird das Europa von morgen sein!“, und diese Überzeugung wird, was gleichfalls einmal festgestellt werden muß, nicht wenig gefördert durch die oft reichlich flüchtigen Schilderungen von europäischen, auch deutschen Amerikareisenden, die sich von den glänzenden äußeren Eindrücken allzusehr blenden lassen und die danebenliegenden tiefen Schatten nicht sehen, auch zu gewahren weder Gelegenheit noch Muße haben⁸.

⁵ Meisterhaft hat Segen und Last dieses Erbes dargestellt *Friedrich Nietzsche* in seiner Jugendschrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie“.

⁶ Sehr gut wiedergegeben in dem bekannten Schauspiel von *Bruno Frank*, „Zwölftausend“, Berlin.

⁷ „Revolution der modernen Jugend“, „Kameradschaftsehe“, beide Stuttgart — Berlin — Leipzig.

⁸ Auch das bekannte Buch von *Hugo Münsterberg*, *Die Amerikaner*⁴, Berlin 1912, ist nach sachkundigem Urteil von dieser Einseitigkeit nicht ganz frei.

Erst in jüngster Zeit scheint sich auch hier ein Umschwung vorzubereiten⁹.

3. Noch eine dritte Wahrnehmung muß Anlaß sein, den Vorgängen im gesellschaftlichen Leben Nordamerikas, insbesondere im Bereich von Frauenfrage, Ehekrisis und Familienzerfall, heute auch in Deutschland erhöhte Aufmerksamkeit zu widmen. Es hat sich drüben über diese letztgenannten Fragen im letzten Menschenalter eine ganz gewaltige Literatur¹⁰ angesammelt, an der wir schon deshalb nicht vorübergehen dürfen, weil sich in ihr die Erfahrungen, Befürchtungen und Sorgen bereits in ihrer ganzen bedrückenden Ernsthaftigkeit widerspiegeln, die für uns erst im Heraufziehen begriffen sind. Die aber auch darum alle Beachtung verdient, weil das Urteil, das dort heute die Einsichtigsten über Gegenwart und Zukunft der Ehe fällen, vielleicht auch einiges Licht auf den Weg zu werfen vermag, den wir in nicht ferner Zeit gleichfalls zu gehen haben.

I.

1. Betrachten wir die heutige Lage von Ehe und Familie in Nordamerika und versuchen sie entwicklungsgeschichtlich, das heißt in ihren geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Wurzeln, zu verstehen, so ist vor allem eine schon oben angedeutete Tatsache, um Mißverständnissen vorzubeugen, an den Anfang zu stellen. Die ganze Gesellschaftskultur der Neuen Welt ist nicht etwa, wie man annehmen könnte, von Anbeginn an schon auf dem lockeren Boden eines an keine Sitte und kein Gesetz gebundenen freien oder gar verwilderten Kolonisten- und Ansiedlerlebens aufgebaut worden, sondern steht ursprünglich durchaus auf dem soliden Fundament der unauflöslichen Ehe und eines strenggeordneten Familienlebens. Das gilt, wie schon vor 50 Jahren der deutsche Geograph *Friedrich Ratzel* rühmend hervorhob¹¹, in erster Linie gerade für die heutigen Vereinigten Staaten und ihr Kernstück, das englische Kolonisationsgebiet. In dem großen Wettkampf der europäischen Nationen, der Spanier und Portugiesen, der Niederländer, Franzosen und Briten um den Besitz des neuen Kontinents hat die britische Kolonisation im Gebiet der heutigen Vereinigten Staaten nicht zuletzt deshalb gesiegt, weil sie eine familienhafte war, während die familienlose Süd- und Mittelamerikas an entscheidenden Punkten mißlang. Schaut heute der Amerikaner auf die erste Periode seiner Geschichte, die Kolonialzeit (bis zur Unabhängigkeitserklärung 1776 oder die Anerkennung der Unabhängigkeit

⁹ Wesentlich kritischer ist z. B. gehalten *Adolf Halfeld*, *Amerika und der Amerikanismus*, Jena 1927.

¹⁰ Den nachfolgenden Ausführungen liegen vornehmlich zugrunde: *Arthur W. Calhoun*, *A social history of the american family*, 3 Bde, Cleveland U. S. A. 1917—19. *Willystine Goodsell*, *A history of the family as a social and educational institution*, New York 1924. *Edward Alsworth Ross*, *Changing America*, London 1912; *Principles of sociology*, New York 1924, jetzt auch deutsch: *Das Buch der Gesellschaft*, übersetzt von *Rose Hilferding*, Karlsruhe 1926. *H. George Wells*, *Socialisme and Family* 1908; *Die Zukunft in Amerika*, Jena.

¹¹ *Die Vereinigten Staaten von Nordamerika*, Bd. 2, München 1880, 612 f.

durch England 1783) zurück, so ist sie ihm die mit romantischem Schimmer umwobene Heldenzeit seiner Nation. Diese beiden Jahrhunderte voll unendlicher Opfer, Entbehrungen und Mühen waren aber nicht zuletzt auch die Heldenzeit der Frau¹². Noch heute rühmt die amerikanische Geschichtsschreibung den Weitblick des Präsidenten Sir Edwin Sandys der Virginia-Compagnie, der die drohende Verwilderung der ersten Ansiedler drüben rechtzeitig erkannte, die ersten 90 englischen Mädchen dazu brachte, die Heimat zu verlassen und mit ihnen die Begründung der ersten geordneten Familien im Kolonisationsgebiet erreichte. Die dankbare Erinnerung an das, was die amerikanische Frau in dieser Frühzeit an der Seite ihres Mannes an Arbeit, Starkmut, Aufopferungs- und Leidensfähigkeit geleistet hat, ist, wie noch an anderer Stelle erwähnt werden muß, eigentlich nie ganz erloschen. Sie selbst hat damals im 17. und 18. Jahrhundert dazu den Grund gelegt, was sie im 19. im gesellschaftlichen, geistigen und wirtschaftlichen Leben der Union geworden ist¹³. Diese amerikanische Familie der Kolonialzeit stand noch mit ihren Wurzeln ganz im heimatlichen Boden des Mutterlandes. In bürgerlicher Beziehung galt für die Ehe das strenge, stellenweise enge und harte englische Privatrecht, das „Commen Law“. In religiöser Hinsicht war sie nicht weniger fest gebunden. Die Südstaaten (Nord- und Südkarolina, Georgien und Virginien) beherrschte die englische Staatskirche. Die Neuenglandstaaten des Nordens wurden seit der denkwürdigen Landung der „Mayflower“ mit den Pilgervätern im Jahre 1620 von den aus der Heimat auswandernden Puritanern besiedelt: mit ihrer enge an das Alte und Neue Testament angelehnten Auffassung von ehelicher Treue und väterlicher Gewalt, mit ihrer harten aszetischen Disziplinierung auch des sexuellen Lebens. In Pennsylvanien, der Gründung des Quäkers Wilhelm Penn, hatten die Quäker, in Maryland die Katholiken ein eigenes Gebiet in Bearbeitung genommen. Gesunde Familien, kinderreiche Familien waren damals, als noch jede Menschenkraft ein Reichtum war, die unentbehrliche Vorbedingung aller kolonisatorischen Erfolge. Noch lange standen diese kleinen, auf der Familienwirtschaft beruhenden, arbeitsamen, demokratischen Gemeinwesen in betontem Gegensatz zu den vielfach leichtlebigen Abkömmlingen der ersten abenteuernden Eroberergeneration auf den großen Plantagen, mit ihren Herrenhäusern und den Scharen halbfreier weißer Arbeiter und farbiger Sklaven.

Die amerikanische Familie in dieser Gestalt war noch ganz intakt, als für die amerikanischen Staaten 1776 die Stunde der Freiheit schlug¹⁴. Ja, sie blieb in ihren Grundlagen noch unerschüttert bis zum Bürgerkriege zwischen den nördlichen Staaten der Union und den südlichen der Konföderation, der 1861 aus-

¹² Goodsell, a. a. O. 341 ff.

¹³ Ludwig Fulda, *Amerikanische Eindrücke*^{3,4}, Stuttgart u. Berlin 1924, 200 ff. Herm. Georg Scheffauer, *Das Land Gottes. Das Gesicht des neuen Amerika*. Hannover 1923.

¹⁴ Die noch erhaltenen Akten des Ehegerichtshofes im Staate Massachusetts weisen für die 150 Jahre von 1639 bis 1786 insgesamt auch nur 150 Ehescheidungen nach!

brach und 1865 mit der Begründung der United States von heute endete. Freilich schon damals und schon ein halbes Menschenalter früher wirft eine künftige neue Entwicklung ihre Schatten voraus. Und diese grundstürzende Umwälzung wird, wenn wir einmal von den zahlreichen und gewiß nicht bedeutungslosen Nebenursachen (Geschichte der Sklaverei in den Nord- und Südstaaten, Einfluß der Einwanderung von Europa her und der Binnenwanderung von Osten nach Westen u. a.) absehen, in der Hauptsache von zwei Triebkräften in Bewegung gesetzt. Die erste ist materiell-wirtschaftlicher Art: der Industrialismus, der gewissermaßen von außen her die alte Familie angreift, in ihr festes Gefüge eindrang, es zersetzte und auflöste. Die andere ist ein Ergebnis des geistig-kulturellen Aufstieges, und sie beginnt gleichzeitig die alte Familie von ihrem innersten Kern, von der Ehe aus aufzuspalten und zu sprengen: die wirtschaftliche und geistige Emanzipation der amerikanischen Frau. Die erstgenannte dieser beiden Ursachen soll im vorliegenden Zusammenhange, so wichtig sie an und für sich ist, beiseite bleiben. Um so eingehendere Aufmerksamkeit verdient die enge damit verknüpfte zweite.

2. Die ersten Symptome zeigen sich auch hier schon frühzeitig, schon vor der Trennung vom Mutterlande, und zwar anfangs auf wirtschaftlichem und vermögensrechtlichem Gebiete. Das anfänglich noch in den Kolonien geltende alte englische Recht hielt die Frau auch in wirtschaftlicher Beziehung in absoluter Abhängigkeit vom Manne. Das traditionelle patriarchalische (der Amerikaner sagt gerne „despotische“) Ehe- und Familienideal, das im Grunde nur den Familienvater als vollwertige Persönlichkeit gelten läßt und ihm die Frau völlig unterordnet, war noch ungeschwächt in Kraft. Die unverheiratete Frau war dem Buchstaben nach freier, ja vermögensrechtlich dem Manne fast gleichgestellt. Aber die Bedeutung dieser Erleichterung war praktisch schon dadurch fast wieder annulliert, daß es eine ernsthafte Möglichkeit, sich wirtschaftlich auf eigene Füße zu stellen, auch für sie nicht gab, sondern der Anschluß an eine Familie für sie durch Gesetz und Sitte gleichmäßig gefordert war. Hier beschreiten nun die Kolonien schon zeitig eigene Wege. Zum Teil in einer deutlich hervortretenden Opposition gegen das Mutterland und seine Versuche, auch den Kolonien das heimische Recht aufzudrängen; zum Teil aber auch deshalb, weil die wirtschaftlichen Verhältnisse einfach dazu nötigten. Und nach der Unabhängigkeitserklärung tun alsbald die einzelnen Staaten — beginnend mit Connecticut 1809 und Ohio 1838 — auch die ersten eigenen gesetzgeberischen Schritte zur wirtschaftlichen Verselbständigung der Frau, wobei sie die Heimat in wenigen Jahrzehnten weit hinter sich lassen.

Für die Frau in den Vereinigten Staaten bedeutete diese rechtliche und wirtschaftliche Emanzipation weit mehr, als eine bloße Sicherstellung ihrer äußeren Lage. Sie wurde für sie zur Plattform, von der aus sie in kurzer Zeit auch als Persönlichkeit zur völligen Gleichberechtigung mit dem Manne aufstieg. Den Weg dazu bahnte ihr zunächst die ungeheure Steigerung der Nachfrage nach

Arbeitskräften, die in Nordamerika einsetzte, als die Arbeit draußen auf den unendlichen unangebauten Landflächen noch die letzten männlichen Hände beanspruchte und die Einwanderung fremder Arbeiter erst in ihren Anfängen stand. Diese Jahrzehnte haben der Union die Frauen- (und Kinder-!) Arbeit gebracht, die für ihr Industriebien noch heute charakteristisch ist. Schon 1831 waren 68% aller in der Textilindustrie beschäftigten Personen Weibliche über 10 und meist unter 25 Jahren, und heute (d. h. 1920) sind von allen weiblichen Personen über 8 Millionen erwerbstätig, d. h. jede fünfte! Der Frau kam weiter bei ihrem Aufstieg zu Hilfe ihre Leistung in der Vergangenheit. Der Amerikaner selbst führt noch heute die ihm eigne Hochschätzung der Frau¹⁵ teilweise auf ihre Verdienste in der Kolonialepoche zurück. Ihr kam zugute die auch für die Beziehung der Geschlechter zueinander kaum zu überschätzende Tatsache, daß die weibliche Bevölkerung der Union noch heute gegenüber der männlichen erheblich in der Minderzahl ist, umgekehrt wie bei uns. Also ihr „Seltenheitswert“. Und endlich half ihr bei diesem Ringen ihr eigener gewaltiger Betätigungs- und Bildungsdwang, mit dem sie die keineswegs ohne Gegenwehr sich ihr öffnenden Bildungsmöglichkeiten auch tatsächlich ausnutzte. Rühmend hebt es der Amerikaner selbst hervor, daß in keinem Lande der Welt so viele Frauen nicht nur gewerblich sich betätigen, sondern auch freiwillig in den ungezählten religiösen und sozialen Hilfsorganisationen und Hilfswerken mitarbeiten. Ohne Zweifel hat zu dieser geistigen und gesellschaftlichen Befreiung der Frau auch die in den niederen und mittleren Schulen fast ohne Ausnahme, in den höheren zu etwa 85% (nur ein Teil der Privatschulen hält sich zurück) durchgeführte Koedukation der Geschlechter beigetragen, obwohl über kaum eine andere Einrichtung in Amerika schwerer ein Urteil zu gewinnen ist, als über sie.

3. Es ist unschwer zu ermessen, wie diese „Revolution in der amerikanischen Frauenwelt“¹⁶ revolutionierend auch auf die eheliche Gemeinschaft und die Familie zurückwirken mußte. Amerika hat weitgehend schon die „verwandelte“ Frau, die nicht wenigen europäischen Vorkämpfern der Frauenemanzipation als Ideal vorschwebt.

a) Amerikanische Soziologen auch durchaus gemäßigter Richtung sprechen es unverhohlen aus: mit der Herrenehe und Herrenfamilie alten Stils, beruhend auf dem harten „sub potestate viri“, ist es in Amerika endgültig vorbei. Sie ent-

¹⁵ Über die Auswüchse dieses Frauenkultus und die Aufdringlichkeit, mit der sich das weibliche Element im öffentlichen Leben zur Geltung zu bringen sucht, äußern sich halb ernsthaft, halb ironisch manche neuere amerikanische und fremde Beobachter. Graf *Herm. Keyserling* hat einmal gesagt, Amerika gehe wieder einem Matriarchat entgegen, wenn die Entwicklung sich gradlinig so fortsetze. *Halfeld*, a. a. O. *Julius Wolf*, Die neue Sexualmoral und das Geburtenproblem unserer Tage. Jena 1928. Letzterer glaubt allerdings feststellen zu dürfen, daß das Pendel neuerdings wieder beim Zurückschlagen sei, und die Frau es wage, sich dem Wort „weiblich“ wieder zu nähern. Manche gute Beobachtungen auch bei *Alice Salomon*, Kultur im Werden, Berlin 1924, 23 ff. „Frau und Mann“ (nicht umgekehrt!).

¹⁶ *Calhoun*, a. a. O. III, 85 ff.

sprach, sagt man, der Kulturstufe des Ackerbaus und der Monarchie; sie muß daher der neuen, auf Gleichberechtigung und seelischer Zusammenstimmung von Mann und Weib beruhenden Ehe weichen, wie die Demokratie, die Industrie und das Städteleben sie heraufführen. Alles Drängen nach einer Ehereform, nach neuen freieren Formen der Geschlechtsbeziehungen beruht auf dieser Grundlage und steuert diesem Ziele zu. Die Frau will „Individuum“, aber nicht für den Mann, sondern mit dem Manne sein. Zu diesem Zwecke zerreißt sie eben in vielen Fällen den gordischen Knoten (Ehe, Familie, Scham, Verantwortung vor der Gesellschaft), den sie unter den heutigen Verhältnissen nicht lösen kann, und geht dabei mit einer geradezu „bilderstürmenden Brutalität“ vor¹⁷.

b) Sie vermag sich dabei, wie schon angedeutet, vor allem auf die wirtschaftliche Unabhängigkeit zu stützen, die sie bereits errungen hat. Der Typus des Mädchens der Alten Welt, das auf den Mann wartet, der es heiratet und versorgt, ist in Amerika weithin verschwunden. Millionen von Frauen stehen schon vor der Heirat wirtschaftlich auf eignen Füßen, kalkulieren ihre Zukunftsaussichten bei einer Verheiratung sehr nüchtern und sind durchaus nicht geneigt, wie ein Amerikaner es ausdrückt, eine 80-Dollar-Position für einen 60-Dollar-Mann herzugeben. Viele haben die Möglichkeit, sehr früh zu heiraten, und nutzen sie in erschreckend leichtfertiger Weise aus. Sie haben aber auch die Möglichkeit zu warten, tun es, und sind dann, wenn sie, ohnehin geistig außerordentlich frühreif, in die Ehe eintreten, um so weniger imstande und gewillt, sich so noch von einem fremden Willen formen zu lassen, wie die Frühehe der dem Naturzustande noch näher stehenden Völker es ermöglicht. In beiden Fällen erscheint, wie *Münsterberg* richtig bemerkt¹⁸, die Ehe gar nicht mehr so, wie ehemals, als die unentbehrliche Vollendung des Schicksals der Frau. Diese hat ihren Lebensunterhalt und Lebensinhalt vielfach schon gefunden, wünscht ihn nicht selten auch nach der Verheiratung gar nicht aufzugeben. Tausende verzichten sogar von Anfang an auf die Begründung eines eignen Heims, begnügen sich mit der möblierten Wohnung des „Boarding-House“ oder des „Tenement-House“ für die Minderbemittelten, wodurch die junge Ehe auch noch der gewaltigen bindenden Kraft der Heimwirtschaft ohne weiteres verlustig geht. Um dieses Hinausdrängen der amerikanischen Frau aus dem Hause, das übrigens auch die untersten Schichten bereits ergriffen hat und in einer geradezu katastrophalen Dienstbotennot sich äußert¹⁹, ganz zu verstehen, muß abermals auf die Vergangenheit zurückverwiesen werden. Man vergesse nie, sagt *Alsworth Roß*, was es für sie, die einst nicht nur die Lebensgefährtin, sondern auch die unersetzliche Arbeitsgenossin ihres Mannes gewesen war, bedeutete, als sie nun im Großstadthaushalt plötzlich ihr Leben des wertvollsten Inhaltes beraubt und sich selbst fast zu

¹⁷ *Wolf*, a. a. O. 66.

¹⁸ *Die Amerikaner*, 2. Bd., 295.

¹⁹ Die häuslichen Dienste fallen, wie auch die Statistik der Negerarbeit bestätigt, immer mehr den Farbigen und den eingewanderten Europäern zu.

einem Luxusartikel deklassiert sah²⁰. Die Unvernunft des Mannes tat dann noch ein übriges dazu, die Hausarbeit vollends mit dem Brandmal der „Domestikenhaftigkeit“ zu versehen.

Aus der Gewerbestatistik ist zu entnehmen, daß die Zahl der verheirateten arbeitenden Frauen schneller wächst, als die der ledigen. Von $\frac{1}{4}$ Million im Jahre 1890 ist sie auf annähernd 2 Millionen im Jahre 1920 angewachsen und zweimal so stark gestiegen, als die der verheirateten Frauen überhaupt²¹. Die verheiratete Frau arbeitet auch drüben aus Not. Es ist erschütternd, aus der Arbeitsstatistik zu ersehen, in welchem Umfange in manchen Gewerbebezügen die nominell gewiß hohen und ausreichenden Löhne der Männer durch zeitweise eingelegte Feierschichten und unfreiwillige Feiertage bis zur Hälfte, ja bis zu zwei Dritteln der normalen Arbeitstage wieder entwertet werden. Sie arbeitet mit, um höheren Ansprüchen an das Leben genügen zu können und um den Kindern den sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg zu ermöglichen. Amerikanische Soziologen weisen darauf hin, daß die Schranken, die nach dieser Richtung hin in der Alten Welt durch die traditionellen Standesunterschiede ausgerichtet waren, im demokratischen Amerika begreiflicherweise noch weit gründlicher niedergebrochen sind, als in Europa. Vielen Frauen ist aber endlich auch der eigne Verdienst ausgesprochenermaßen das Mittel, sich auch in der Ehe dem Manne gegenüber eine gewisse Freiheit zu erhalten.

4. Damit stoßen wir nun sofort auf weitere Zusammenhänge; nämlich solche zwischen der wirtschaftlichen und geistigen Emanzipation der Frau einerseits und der Ehescheidung andererseits. Die Tatsachen darf ich hier als bekannt voraussetzen²². An Zahl der jährlichen Ehescheidungen, die in allen Kulturländern sich in aufsteigender Linie bewegt, stehen seit Jahrzehnten die Vereinigten Staaten weitaus an der Spitze. Nur Japan macht ihm hier den Vorrang streitig — aber bezeichnenderweise ist gerade auch in Japan die Zerrüttung der Ehe eine Folge des vom europäischen Westen her erfolgten Einbruchs individualistischer Tendenzen in die uralte und ganz von China abhängige, auf dem Gemeinschaftsgedanken aufgebaute Kultur dieses Landes²³. Die Kurve der Ehescheidungen in den Vereinigten Staaten stieg von 31 000 im Jahre 1889 auf 165 000 im Jahre 1923. An der Einwohnerzahl gemessen „dürfte“ die nordamerikanische Union etwa die zweieinhalbfache Ziffer der Ehescheidungen Preußens und Frankreichs haben. In Wirklichkeit ist die Zahl der jährlichen Scheidungen dort sieben- bis achtmal größer als hier, und etwa 50mal (!) so groß, als in England, wo, wie *Rob. Michels* vermutet, die außerordentlich hohen

²⁰ *Changing America* 57.

²¹ *The World Tomorrow*, Sammelheft „Marriage“, Juni 1927, 271 ff.

²² Darüber sehr eingehend *Roß*, *Changing America*, a. a. O. 50 ff. Die neuesten Ziffern bei *Wolf*, a. a. O. 64 ff. Vgl. auch *A. Walther*, Sozialethische Kultur in den Vereinigten Staaten in: *Ethos* 2 (1926/27), 38 ff.

²³ Vgl. *Johannes Witte*, Japan. Zwischen zwei Kulturen. Leipzig 1928.

Kosten des Scheidungsverfahrens auf die Scheidungslustigen ungemein beruhigend einwirken. Dabei werden natürlich auch hier von der Statistik die überaus zahlreichen Fälle formloser Ehelösung gar nicht erfaßt.

Charakteristisch für die Zusammenhänge zwischen Frauenemanzipation und Ehescheidung sind folgende Ziffern:

a) In zwei Dritteln aller Scheidungsfälle stellt die Frau den Antrag und begründet ihn meist mit unwürdiger Behandlung seitens des Mannes. 1889 waren von 100 Scheidungsklagen 64,9 von der Frau eingereicht, 35,1 vom Manne; 1923 67,8 von der Frau und 32,2 vom Manne. Der Anteil der Frau steigt also noch fortwährend. Offenbar sehen wir hier den Zusammenstoß des zum Bewußtsein seiner Freiheit und seines Wertes gelangten neuen Frauenwillens mit dem in Amerika nicht minder harten Männerwillen vor uns. Die Frau duldet eben heute eine Behandlung nicht mehr, die sie früher fast immer schweigend, weil wehrlos, hinnehmen mußte.

b) 55% aller dieser Frauen sind bereits erwerbstätig. Von acht erhebt durchschnittlich nur eine den gesetzlichen Anspruch auf Unterhalt seitens des für schuldig erklärten Mannes. Die übrigen sieben nehmen den Kampf mit dem Leben selbst auf.

c) Die Zahl der Scheidungsklagen, die von der Frau gestellt werden, nimmt daher auch ab, je mehr die Erwerbsmöglichkeiten für sie sich verringern: von 71% im industriereichen Norden bis zu 55% in den industrieärmeren Südstaaten.

5. Noch eine Erscheinung ist zu erwähnen, in der sich die Industrialisierung des Landes und die Verstädterung mit allen ihren sozialen Folgen einerseits, das Vordringen eines hemmungslosen Individualismus andererseits in furchtbarer Weise auswirkt: die rapid fortschreitende Geburtenabnahme, die in den Vereinigten Staaten die eingeborene amerikanische Bevölkerung schon ernstlich bedroht²⁴. Das Kind ist in weiten Kreisen auch der amerikanischen Gesellschaft, oben und unten, aus einem Reichtum eine Last geworden, die man fürchtet. Bald zwingen die wirtschaftlichen Nöte zur Beschränkung der Kinderzahl, bald wollen sich die Mutterpflichten mit der neuen Lebensauffassung und Lebensführung nicht mehr vertragen, in die man sich von Jugend auf eingewöhnt hat. Und hatte die alte Zeit oft mit einer gewissen Härte, wie wir zugeben wollen, den Dienst der Frau an der Gesellschaft betont, so stellt die neue dem mit um so größerer Schärfe das Recht auch des Weibes auf Leben und Freiheit gegenüber.

²⁴ Roß, *Changing America*, 32 ff. Nur die überaus günstige Sterbeziffer der geborenen amerikanischen Bevölkerung und die größere Geburtenziffer der eingewanderten Europäer gleicht die Verluste einigermaßen aus. Ja, man könnte bei der außerordentlichen Fruchtbarkeit der schwarzen Bevölkerung mit *J. Wolf*, a. a. O. 91 f. sogar von einer herausziehenden Negergefahr für Nordamerika sprechen, wenn nicht auch die Sterblichkeit in diesen Bevölkerungsklassen eine außergewöhnlich große wäre und die Einwanderung dem Lande seit langen Jahren nur noch Weiße zuführen würde.

II.

Wird die Frage aufgeworfen, wie man heute in Amerika selbst zu dieser Entwicklung sich stelle, so muß zunächst hervorgehoben werden, daß man sie mit größter Aufmerksamkeit und mit sichtbar wachsendem Ernst verfolgt. Die Bibliographie, die *Calhoun* seiner Geschichte der amerikanischen Familie beigegeben hat, macht allein aus den letzten 30 Jahren über 500 Schriften und Abhandlungen namhaft. Man kann gegenwärtig kaum einen Band der großen amerikanischen Revuen zur Hand nehmen, in dem nicht der eine oder andere Aufsatz davon Zeugnis gibt, wie tief man sich tatsächlich um diese Dinge zu sorgen beginnt. Mit Recht konnte jüngst *Ed. Spranger* sagen, daß die Sorglosigkeit, mit der z. B. *Lindsey* das Geburtenproblem behandelt, heute doch auch in Amerika eine Ausnahme sei²⁵. Im einzelnen gehen die Ansichten dabei weit auseinander. Einem ziemlich weitgehenden Radikalismus steht eine ausgesprochen konservative Richtung gegenüber, deren Hauptstütze neben den verschiedenen Religionsgemeinschaften²⁶ die Biologen und Nationalisten sind. Zwischen beiden sucht eine gemäßigte Gruppe, die wohl die meisten Anhänger zählt, eine mittlere Linie zu finden. In folgenden Punkten aber läßt sich wohl, wenn man von den äußersten Flügeln rechts und links absieht, eine ziemlich weitgehende Übereinstimmung feststellen.

1. Ganz unzweideutig ist das Bekenntnis zu der modernen Persönlichkeitsentfaltung der Frau. Diese will man, auch wo man von ihren Übertreibungen abrückt, im Wesen nicht angetastet, ja will sie in einer ziemlich weitgehenden Reform des geltenden Eherechtes anerkannt sehen. Mit der alten Herrenehe soll endgültig aufgeräumt werden; Mann und Weib sollen gleichwertig und gleichberechtigt nebeneinanderstehen.

2. Ebenso einmütig aber tritt andererseits die erdrückende Mehrheit der amerikanischen Soziologen für die Ehe, und zwar die Einehe und Dauerehe, und die Familie ein. Im ersten Augenblick könnte man darin einen Widerspruch sehen. Aber man darf nicht außer acht lassen, daß sowohl die Bestrebungen, in gewissen Fällen die Ehescheidung möglichst zu erleichtern, wie auch die für uns gewiß unannehmbaren Lösungsversuche *Lindseys* zuletzt doch immer auf die Erzielung einer möglichst großen Anzahl wirklich dauerhafter und glücklicher Ehen und innerlich gesunder Familien ausgehen. Man hebt immer wieder die Unentbehrlichkeit und Unersetzlichkeit der Ehe und der Familie für die gegenwärtige Gesellschaftsordnung und für eine vorerst noch unabsehbare Zeit hervor, auch wenn man die Möglichkeit einer radikalen Umgestaltung in einer fernen Zukunft offen läßt. Man ist aber auch der zuversichtlichen Hoffnung, sie selbst durch die gegenwärtige Krisis hindurchzubringen, und warnt vor übertriebenem Pessimismus. Es wird, und wohl nicht mit Unrecht, darauf verwiesen,

²⁵ Kultur und Erziehung⁴, Leipzig 1928, 251 f.

²⁶ *Calhoun*, A social history, a. a. O. III, 283 ff. „The attitude of the church.“

daß trotz der beängstigenden Zunahme der Ehescheidungen die Zahl der Geschiedenen gegenüber den Verheirateten doch noch immer verschwindend klein ist. Im Jahre 1900 stellten sie zur Gesamtzahl der Bevölkerung doch immer erst 0,3‰, die Verheirateten dagegen 36,5, also mehr als das Hundertfache. Tröstlich ist weiter die Tatsache, daß der Andrang zur Ehe, d. h. also zu der gebundenen und für die Dauer bestimmten Form geschlechtlicher Beziehungen, gerade in Amerika nicht nur größer ist, als in fast allen anderen Ländern der Welt, sondern auch noch andauernd zunimmt. 1890 waren von 1000 amerikanischen Männern noch 417 ledig, 1910 nur noch 387; und von 1000 Frauen 1890: 318, 1910 nur 297. Man begründet darauf die Hoffnung, daß die uralte Institution der Ehe und das jeder echten Liebe eigene Verlangen nach dauerndem Besitz doch zu tief auch in der Menschennatur verwurzelt sei, als daß sie durch eine zeitweilige Erschütterung aus den Angeln gehoben werden könnten. Vor übertriebenen Vorstellungen, als ob in Nordamerika nun durchweg das Familienleben in Auflösung begriffen sei, haben auch deutsche Beobachter, wie *Ludwig Fulda* und *Alice Salomon*, mit Recht gewarnt. Man darf eben nie vergessen, daß wir hier ein 90-Millionen-Volk vor uns haben und daß sich gerade in den Großstädten die gewiß vorhandenen Symptome einer Zersetzung besonders stark bemerkbar machen. Das Ergebnis des großen Kongresses für Familienhilfe (Family Work), der im Oktober 1927 in Buffalo stattfand und von mehr als 1000 Teilnehmern, Biologen und Soziologen amerikanischer Universitäten sowie Männern und Frauen aus der praktischen sozialen Arbeit besucht war, konnte eine große amerikanische Revue in den Worten zusammenfassen: Die amerikanische Familie ist nicht tot und liegt nicht im Sterben. Sie ist krank, sie bedarf der Wartung und Pflege; sie stellt Amerika vor Aufgaben, die mehr Mut und Opferwilligkeit verlangen, als irgendwo anders in der Welt. Aber sie lebt und wird leben²⁷.

3. Sobald man nun aber diese beiden Ziele miteinander zu vereinigen suchte und ihnen ernsthafter nachzudenken begann, mußte die weitere Erkenntnis aufdämmern, daß es dazu einer weit sorgfältigeren Abwägung von Persönlichkeit und Gesellschaft, Freiheit und Bindung bedürfe, als man sie bislang gerade in der von jeher ausgesprochen individualistisch eingestellten amerikanischen Soziologie beliebt hatte. Daß diese Erkenntnis in der Tat in Amerika offensichtlich wächst, und daß die Anzeichen dafür auch in der Behandlung des Ehe- und Familienproblems sich zusehends mehren, darin allein sehe ich ein auch für die Alte Welt hochbedeutsames Weg- und Warnungszeichen, mag man auch über die nächsten Aussichten dieser Strömungen vorerst noch so skeptisch urteilen.

a) Bezeichnend dafür sind die teilweise auch bereits ins Deutsche übersetzten Bücher von *Alsworth Roß*, des angesehenen Soziologen der Wisconsin-Universität. Es gehe nicht an, meint er, daß die Gesellschaft mit ihren lebenswichtigsten

²⁷ *The American Review of Reviews* 76 (1927), 527.

Interessen noch weiter schrankenlos der Willkür und Laune und dem Mangel an Charakter und Opferwilligkeit einzelner Individuen ausgesetzt werde. Man werde einmal wieder dazu kommen müssen, auch in der Ehescheidung dieselbe Demütigung für den Schuldigen zu sehen, wie der Bankrott es für den zahlungsunfähigen Kaufmann sei. Der Individualismus sei anscheinend auch hier auf dem Höhepunkt angelangt, immer mehr werde künftig auch in den sozialen Beziehungen eine ethische Betrachtungsweise Raum gewinnen²⁸.

b) Symptomatisch ist hierfür an zweiter Stelle die immer mehr um sich greifende Unzufriedenheit mit der heutigen gesetzlichen Regelung der Ehescheidung und mit der Handhabung dieser Gesetze. Mit großer Schärfe wird von den verschiedensten Seiten her folgendes beanstandet:

Einmal die auf die Dauer völlig unhaltbare bunte Verschiedenartigkeit der Ehescheidungsgesetze. Die Ehegesetzgebung gehört zur Kompetenz der Einzelstaaten. Die Folge: unter den 46 Staaten der Union stimmen kaum zwei in ihren Ehegesetzen völlig überein. In Südkarolina ist auch heute noch keine Scheidung durchzusetzen; in New York besteht nur ein Scheidungsgrund: Ehebruch; andere Staaten haben 2, 4, 6. Massachusetts und Indiana kennen 7, Virginia 8, Illinois 9 und Ohio 10. Pennsylvania läßt 11, New Hampshire sogar 14 gelten. Ein ähnlicher Wirrwarr herrscht bezüglich der wichtigen Frage der Möglichkeit der Wiederverheiratung nach ausgesprochener Trennung.

Dazu kommt zweitens die vielfach unverantwortliche Leichtfertigkeit in der Handhabung der bestehenden Gesetze, insbesondere der Interpretation einzelner fast schon berüchtigt gewordener allgemeiner Scheidungsgründe, wie „Unverträglichkeit“. Die „American Review of Reviews“ brachte im vorletzten Jahre einen Aufsatz „Der Ehescheidungsmarkt“, der in ironisierender Weise die Bedingungen in den einzelnen Staaten nebeneinanderstellt. Für einige Staaten, z. B. Nevada — aber er ist nicht der einzige — sei die Ehescheidung, die von allen Seiten wegen der großen Erleichterungen die Fremden ins Land ziehe, geradezu von kommerzieller Bedeutung, ähnlich wie die Ausbeutung einer Silbermine²⁹. Der Staat Utah im Westen hat sogar seinerzeit ein Gesetz wegen des notorischen Unfugs, der damit getrieben wurde, wieder zurückziehen müssen. Eingestandenermaßen geht deshalb neuerdings die Tendenz auch wieder auf eine Erschwerung der Scheidung hin; Wisconsin, Illinois und Kalifornien sind bereits mit solchen Einschränkungen vorangegangen.

c) Als völlig ungenügend werden weiterhin in Nordamerika heute überall — selbst z. B. von *Lindsey* — die gesetzlichen Sicherungen für die Eheschließung empfunden. Man beginnt einzusehen, wie oft auch hier die Interessen der Gemeinschaft am Zustandekommen lebensfähiger und innerlich gesunder Ehen und Familien einem mißverstandenen Freiheitsbegriff geopfert worden sind. In

²⁸ Buch der Gesellschaft, a. a. O. 507.

²⁹ *Review of Reviews* 528 ff. „The divorce market.“

Idaho und Nordkarolina können beide Geschlechter schon mit 18 Jahren ohne Einwilligung der Eltern heiraten; in Tennessee sogar schon mit 16. Mit Ausnahme von Maine und Wisconsin gibt es nach *Goodsell* in keinem Staate mehr eine gesetzliche Frist zwischen Anmeldung der Ehe und Eheschließung, die es den Berechtigten überhaupt möglich macht, Einsprüche anzumelden, und den Behörden, sie zu prüfen. Immer mehr nimmt auch infolge der für Amerika überhaupt typischen mangelhaften Handhabung der Personenstandskontrolle die Zahl der Ehen zu, die ebenso formlos wieder auseinandergehen, wie sie zustande kamen.

d) Zusammenhängend damit aber mußte auch in Amerika von selbst die Frage sich erheben, ob man die Stützung der Ehe nicht überhaupt von einer ganz anderen Seite her in Angriff nehmen müsse, mit anderen Worten: ob die Reform der Ehescheidung nicht mit einer Reform der Eheschließung zu beginnen habe³⁰. Schon die von *Roß*³¹ angeführte Tatsache, daß die Wahrscheinlichkeit der Ehescheidung erwiesenermaßen zunimmt mit der Verkürzung der Zeit der Bekanntschaft, müßte diese Ansicht nahelegen. Daß diese Reform der Eheschließung aber mit einigen Gesetzesparagraphen nicht zu erreichen sei, sondern vor allem eine weit sorgfältigere Erziehung der heranwachsenden Jugend zur Ehe zur Voraussetzung habe, darin stimmen mit *Goodsell* und *Roß* viele andere überein. Das sei, so liest man, zur Zeit die Erziehungsaufgabe im eminenten Sinne, die wichtigste vielleicht, aber auch die schwierigste, der die Gesellschaft von heute sich gegenübersehe. *Roß* insbesondere spricht dabei offen die Überzeugung aus, daß auch das Schwinden echter Religiosität eine der Hauptursachen der gegenwärtigen Krise sei, und daß eine sittliche Erneuerung der Eheauffassung zuletzt der einzig erfolgversprechende Weg zur Besserung sei³².

4. Nimmt man dies alles zusammen, so darf man doch wohl darin Anzeichen dafür sehen, daß nach einer langen Periode, die der Persönlichkeit außerordentlich viel Bewegungsfreiheit gab und geben mußte, jetzt auch in der Neuen Welt das Gewissen der Gesellschaft sich wieder zu regen und die Grenzen wieder zu sehen beginnt, die sie um ihrer Selbsterhaltung willen nicht darf überschreiten lassen. Auch die Stellung zum Problem der Geburtenabnahme läßt das erkennen. Es wird nicht allzusehr befremden, daß gerade die Amerikaner auch in dieser Frage einer Rationalisierung der Bevölkerungsvermehrung nüchterner denken und verstandesmäßiger, ich möchte sagen, „kalkulieren“ als wir. Aber sie geben auch zu, daß hier in den bessergestellten Schichten ein gerütteltes Maß von Selbstsucht und Mangel an Verantwortungsgefühl mit am Werke ist, und die ärmeren Volkskreise vielfach unter dem Druck einer wirtschaftlichen Not stehen, der gegenüber das erste demokratische Staatswesen der Welt, verglichen

³⁰ *Ernst Schultze*, Die Ehescheidungsfrage in den Vereinigten Staaten in: *Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 11 (1908), 220 ff.

³¹ *Changing America* 62.

³² *Das Buch der Gesellschaft*, a. a. O. 504.

mit manchen sozialpolitisch fortgeschrittenen Völkern Europas, bisher seine Pflicht längst nicht in ausreichendem Maße getan hat.

III.

Ein behutsamer Versuch, aus dem dargelegten Gange der Entwicklung in Nordamerika Folgerungen für unsere heimischen Verhältnisse abzuleiten, muß vor allem unterscheiden zwischen dem, was davon typisch amerikanisch und insofern singulär, und dem, was mehr, was ein „Menschheitsproblem“ (*Lindsey*) ist, und uns äußere und innere Wandlungen vor Augen stellt, denen auch wir in der Alten Welt menschlicher Voraussicht nach nicht entgehen werden.

1. Manche Züge in dem entworfenen Bilde weisen ohne Zweifel auf Voraussetzungen zurück, die in dieser Art und in diesem Ausmaß nur für Amerika zutreffen und nicht ohne weiteres auch für unsere Lage Geltung haben.

a) Ich rechne dahin die relative Jugendlichkeit der amerikanischen Kultur, auf die schon *Ratzel* aufmerksam macht³³, und die daraus hervorgehende Gärung und Unfertigkeit aller Zustände. Amerika hat noch gar nicht die Zeit gehabt, eine echte „Kultur“ zu schaffen, deren Werden eben viele Jahrhunderte benötigt. Ebenso wenig wie wir von unseren Großstädten, die noch nicht 100 Jahre alt sind, billigerweise erwarten und verlangen dürfen, was erst das Ergebnis einer langen ruhigen Entwicklung und Reifung sein kann. Eine lange Geschichte und alte Kultur gibt doch von vorneherein schon der europäischen Gesellschaft ein Schwergewicht und eine Standfestigkeit, die dem noch jugendlichen Amerika abgehen muß.

b) Biologisch betrachtet ist ferner der Typus des Nordamerikaners zweifellos ein anderer, als derjenige der europäisch-kontinentalen Völker. Der Typus des Mannes, der, wie *Alice Salomon*³⁴ einmal treffend sagt, noch ganz in den Kategorien der Pioniere der Kolonialzeit denkt, ganz auf Eroberung, auf rationale Durchdringung und Bewältigung der Welt, auf Kraftentfaltung und Betätigung eingestellt ist. Aber auch der Typus der Frau: „undersexed“, wie ihn der Amerikaner selbst charakterisiert, frühreif und gleichfalls von einer Kühle, die gegen das spezifisch deutsche Frauenideal erheblich absticht.

c) Infolgedessen scheint es mir auch fraglich, ob die Rationalisierung, der heute die ganze amerikanische Kultur und Wirtschaft unterlegen ist, trotz mancher Ansätze in diesem Umfange je bei uns wird Platz greifen können. Die ganze seelische Struktur, namentlich des deutschen Volkes, ist doch eine andere, und wird vielleicht und hoffentlich nie eine solche Zurückdrängung der irrationalen Lebensmächte und idealen Lebensgüter ertragen, wie das Wort „Amerikanisierung“ sie einbegreift³⁵.

³³ Die Vereinigten Staaten, a. a. O. 2. Bd. 591.

³⁴ Kultur im Werden, a. a. O. 65 ff.

³⁵ Dazu neuerdings *Max Rychner*, Amerikanisierung Europas? in: Neue Rundschau 39 (1928), 2. Halbbd., 225 ff.

d) Endlich ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß selbst die Industrialisierung, die das Ehe- und Familienleben so tief beeinflußt hat, sogar in Amerika in absehbarer Zeit einmal ihre Grenze wird gefunden haben. Dem Gesetze, daß auch bei den Völkern auf Zeiten ungeheurer Kraftsteigerung Zeiten der Erschlaffung, auf Perioden des Fortschrittes und des Vorstoßens in anscheinend unbegrenzte Fernen Perioden der Beruhigung und Sammlung folgen, wird die amerikanische Kultur sich auf die Dauer ebensowenig wie irgendeine andere in der Weltgeschichte entziehen können. Solche Perioden der Sammlung und Beruhigung sind aber stets ebenso sehr durch ein Vordringen der Gemeinschaft ausgezeichnet, wie die Zeiten des Fortschrittes durch eine Emanzipation des Individuums. Dazu ist es eine in der Weltgeschichte immer wieder bestätigte Erfahrung, daß alle diese großen geistigen und kulturellen Bewegungen keineswegs fein säuberlich bis zum Ende sich so auswirken, wie der Kulturphilosoph und Historiker es ihnen vorschreiben möchte, sondern schon vor dem Ziele von neuen Strömungen durchkreuzt und abgelenkt werden.

2. In anderer Beziehung spricht freilich auch wieder eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß eine nicht allzuferne Zukunft uns Europäer vor dieselben Schwierigkeiten stellen und uns dieselben Aufgaben aufdrängen wird, vor denen heute Amerika steht.

a) „Wenn heute nicht wenige Leute“, sagt durchaus richtig *Luise Scheffen-Döring*, „den Krieg für das ganze Chaos verantwortlich machen wollen, so wird allerdings niemand den in breiter Linie hervorgetretenen, zersetzenden Einfluß des Krieges leugnen wollen. . . . Aber der seelische Einfluß des Krieges wäre niemals so in die Tiefe gegangen, wenn er sich nicht verbunden hätte mit den letzten Auswirkungen der Geistesströmung des 19. Jahrhunderts, die im 20. ihre stärkste Stoßkraft bereits verloren hatten, aber in der Breite verflacht ihre größte Ausdehnung erst gewinnen konnten. Das geistige Weltziel der Entwicklung und Auswirkung einer starken Individualität hatte auf dem Sexualgebiet in immer breiteren Schichten den Rechtsanspruch auf das Ausleben des Sexualtriebes gezeitigt, und die Siegesstellung, die Naturwissenschaft und Technik als Göttinnen des allgemeinen Wirtschaftslebens einnahmen, hatte nicht nur eine Atmosphäre selbstsicherer und stoffgläubiger Diesseitigkeit geschaffen, sondern auch der vernunftbestimmten Regelung der Geschlechts- und Fortpflanzungsfragen überall die Wege geebnet³⁶.“ Man wird vielleicht hoffen dürfen, daß diese mit so furchtbarer Gewalt hereingebrochene Welle auch einmal wieder teilweise zurückebbt. Das große Erwachen des Individuums aber, von dem die ganze Kultur der Neuzeit beherrscht wird, ist selbst weder aufzuhalten noch wieder zurückzudrängen. Will sich ihm gegenüber die Gemeinschaft erhalten, nachdem die naturhaften und traditionellen Bindungen vielfach kraftlos geworden sind, so wird sie es nur dadurch vermögen — auch Amerika beginnt das einzusehen —, daß sie ihr sich lockerndes Gefüge durch religiöse und sittliche Kräfte wieder aufs neue be-

³⁶ Frauen von heute. Leipzig 1929.

festigt. Nur aus dem freien sittlichen Willen des Individuums heraus ist Gemeinschaft noch möglich, auch die Gemeinschaft der Ehe und Familie, wenn einmal der einzelne zum vollen Bewußtsein seiner Freiheit gekommen ist.

b) Ebenso unaufhaltsam wird auch in der Alten Welt der Aufstieg der Frau zur Persönlichkeit und Freiheit, zu gleichem Wert und gleicher Geltung neben dem Manne sein. Auch auf die Ehe muß das tiefgreifend zurückwirken, und allenthalben mehrten sich die Anzeichen dafür, daß diese innere Umgestaltung auch bei uns auf dem Wege ist. Die zur Zeit in Deutschland vorbereitete Reform der Ehescheidung wird sich gewiß hüten müssen, der bereits eingerissenen Leichtfertigkeit der Eheschließung irgendwie die Türen noch weiter zu öffnen; darüber weiter unten noch ein Wort. Sie wird sich aber auch vor Augen halten, daß alle äußeren Zwangsmaßregeln das nicht mehr zusammenzwingen, was innerlich zusammengebrochen ist, und daß in solchen hoffnungslosen Fällen schon wegen der verheerenden Wirkung einer zerrütteten Ehe auf die heranwachsenden Kinder ausreichende Möglichkeiten zwar nicht zu einer Scheidung mit vollkommener Befreiung beider Ehegatten, wohl aber zu einer rechtzeitigen Trennung vorhanden sein müssen. Und der Moral darf man wohl auch noch die weitere Frage wenigstens als Anregung vorlegen, ob sie nicht bei der herkömmlichen Behandlung der ehelichen „Rechte und Pflichten“ und des Verhältnisses von Mann und Weib in der Ehe hier und da noch die Spuren einer früheren zeitgebundenen, kultur- und gesellschaftsgeschichtlich bedingten Auffassung an sich trägt, die vor einer neueren Wertung der Persönlichkeit, insbesondere auch der Persönlichkeit der Frau, nicht mehr standhalten kann. Man braucht gewiß nicht in allem den Ergebnissen der Studie von *Herbert Preisker*, „Christentum und Ehe in den drei ersten Jahrhunderten“, zuzustimmen³⁷. Aber sie zeigt doch, wie stark schon von Anfang an die geistige und soziale Umwelt auch in den christlichen Ehebegriff hineingewirkt hat. Nur eine sehr kleingläubige und wenig christliche Auffassung kann übrigens befürchten, daß diese erhöhte Selbständigkeit und Selbstachtung der Frau an sich schon eine Gefährdung der Ehe bedeute. Vereinzelt statistische Feststellungen haben sogar das sehr interessante Ergebnis gebracht, daß die Ehe der akademisch gebildeten Frau, die doch im allgemeinen sicher mit weit höheren Ansprüchen in die Ehe eintritt, sowohl hinsichtlich ihrer Dauerhaftigkeit wie hinsichtlich der Kinderzahl über dem Durchschnitt steht. Nicht zuletzt freilich auch wohl deshalb, weil diese Ehen durchschnittlich mit weit größerer innerer und äußerer Freiheit, nach sorgfältigerer Wahl und in reiferen Jahren eingegangen werden.

c) Nun sind aber Ehe und Familie nicht nur eine persönliche Angelegenheit der Individuen und ihres individuellen Wohlbefindens und Lebensglückes. Sondern sie sind in ihrem äußeren Bestande und ihrer inneren Gesundheit eine Lebensfrage für die ganze menschliche Gesellschaft und jedes einzelne Volk; eine Institution, deren Sicherung und Fortbestand die Allgemeinheit um ihrer

³⁷ Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche. 23. Stück. Berlin 1927.

eigenen Selbsterhaltung erzwingen muß, auch wenn darüber einmal das Lebensglück des einzelnen in einer verunglückten Ehe zum Opfer gebracht werden muß. Das ist eine notwendige und unausweichliche Konsequenz aus der folgerichtig durchgedachten Gemeinschaftsidee, aber auch aus einem richtig verstandenen Persönlichkeitsbegriff. Und gerade von diesem Gesichtspunkte aus erscheint das, was zur Zeit in Amerika vor sich geht, auch für Europa als eine Mahnung und Warnung zugleich. So gewiß Recht und Gesetz sich nicht außerhalb ihrer Zeit stellen können und den wohlverstandenen Rechten und Freiheiten der Persönlichkeit Rechnung tragen müssen: es wäre doch geradezu verhängnisvoll, wenn unsere kommende Ehegesetzgebung just in einem Augenblick wollte die Zügel schleifen lassen, da in Amerika unter den erschütternden Eindrücken des zunehmenden Eheverfalls die Erkenntnis aufdämmert, daß man sie straffer anziehen müsse.

Darüber, daß auch bei uns die Stunde drängt, kann kein Zweifel mehr sein. Mehr als die Enthüllungen des amerikanischen Jugendrichters *Lindsey* in seinem vielbesprochenen Buche „The Revolution of Youth“ muß jeden Freund unseres Volkes nachdenklich stimmen, was einer unserer ersten deutschen Pädagogen, *Ed. Spranger*, jüngst dazu geschrieben hat³⁸. Unter Kennern unserer Zustände sei es kein Geheimnis mehr, daß auch die Jugend unserer Großstädte im wesentlichen kein anderes Bild mehr darbiete. Im Gegensatz zu einem früher auch von ihm gehegten Glauben habe er nach langem Warten heute die Hoffnung aufgegeben, es werde das gesunde Gefühl der Frau im Kampfe gegen die Unsicherheit der sexualmoralischen Anschauungen führend vorangehen. Und endlich wörtlich: „Vielmehr erfüllt mich das Versagen dieser großen menschlichen Instinktkräfte in unseren Tagen mit einem Pessimismus, gegen den ich mich vergeblich wehre. Es geht mit unserer Volksmoral in den letzten Jahren unheimlich schnell nach unten, und gerade die völlige Schweigsamkeit und Einflußlosigkeit der gesundgebliebenen Kreise, an denen es gewiß nicht fehlt, ist das Beängstigende.“

Allen Einwendungen hüben und drüben aber, daß die Ehe nie eine Institution der Gesellschaft zur Vergewaltigung des Individuums werden dürfe, wird man immer wieder das Wort eines der Begründer der modernen deutschen Soziologie, *Georg Simmel*, entgegenhalten müssen: „Die Entwicklung der Menschheit gelangt immer wieder zu Stadien, wo die Unterdrückung der Individualität der unausbleibliche Durchgangspunkt für ihre spätere freie Entfaltung, wo die bloße Äußerlichkeit der Lebensbestimmungen die Schule der Innerlichkeit wird, wo die vergewaltigende Formung eine Aufsammlung der Kräfte bewirkt, die später alle persönliche Eigenart tragen. Von dem Ideal der vollentwickelten Persönlichkeit aus erscheinen solche Perioden allerdings roh und würdelos, aber sie hegen nicht nur die positiven Keime der späteren Höhenentwicklung, sondern sie sind auch an und für sich schon Erweisungen des Geistes in seiner organisierenden Herrschaft über den Rohstoff fluktuierender Impulse“³⁹.

³⁸ Kultur und Erziehung, a. a. O. 255.

³⁹ Philosophie des Geldes³, München u. Leipzig 1920, 406 f.

Das Brevier im religiös=asketischen Leben des Priesters.

Von Konviktsdirektor Msgr. Dr. Wilhelm Stockums in Bonn.

Nicht von Ursprung, Geschichte und Entwicklung des Breviers, nicht von den kanonischen und liturgischen Vorschriften hinsichtlich seiner Persolvierung, auch nicht von älteren und neueren Reformwünschen und Reformvorschlägen bezüglich seiner Gestaltung soll im folgenden die Rede sein.^{*} Alles das, wie interessant es auch sein mag, scheidet an dieser Stelle aus. Wir nehmen das Brevier schlechthin so, wie es heute ist, so, wie die Kirche es dem Priester beim Empfang der Subdiakonatsweihe als obligatorisches geistliches Standesgebet in die Hand legt. Mehr noch als das Missale, dessen er sich jeden Morgen bei der Feier des heiligen Opfers bedient, ist das Brevier sein täglicher Weggefährte und Begleiter. Es geht mit ihm durch sein ganzes Priesterleben, verläßt ihn keinen Tag, begleitet ihn daheim wie auf seinen Reisen und Wanderungen und will erst aus den Händen des frommen Priesters weichen, wenn dessen Auge bricht und die letzte Kraft dahinschwindet.

Diese enge Gemeinschaft zwischen Priester und Brevier darf keinesfalls eine bloß äußere, auch keine rein legale, durch Kirchengesetz und Standespflicht herbeigeführte und erzwungene sein. Sie muß vielmehr eine geistig vertiefte Freundschaft sein und muß beruhen auf den inneren, seelischen Beziehungen, welche zwischen Priester und Brevier obwalten und die äußere Zusammengehörigkeit beleben und rechtfertigen.

Damit stoßen wir unmittelbar auf die Frage, die uns hier beschäftigen soll, auf die Frage nämlich, was das Brevier für das priesterliche Leben zu bedeuten, welche religiösen und asketischen Werte es uns zu bieten hat, kurz, welche Stellung es in unserm seelischen Leben einnehmen soll. Die große Gedankenfülle, welche bei näherem Zusehen und Nachdenken durch diese Fragen aufgeworfen wird, läßt sich am besten in zwei Hauptgruppen zusammenfassen. In der ersten Gruppe wird es sich darum handeln, näher zu überlegen, welche Bedeutung dem *Officium divinum* von Rechts wegen für unser geistliches Leben zukommt und zu welcher Bedeutungslosigkeit es vielfach herabgesunken ist. Eine zweite Gruppe wird sich um die Frage konzentrieren: Wie läßt sich das Brevier nach der religiösen und asketischen Seite besser und fruchtbarer verwerten und ausnutzen?

I.

Was die erste Hauptfrage angeht, so betont die dogmatische und liturgische Theologie mit vollem Recht, daß das *Sacrificium divinum* und das *Officium divinum*, Opfer und Gebet, im Mittelpunkt der christlichen Religion und des religiösen Lebens stehen, eine Eigenart übrigens, welche das Christentum mit

allen andern Religionen wesentlich gemeinsam hat. Opfer und Gebet erscheinen zu allen Zeiten als die natürlichsten Äußerungen und zugleich höchsten Betätigungen des religiösen Genius überhaupt. Im Christentum als der absoluten Religion gehen Opfer und Gebet auf den göttlichen Stifter selbst unmittelbar zurück und gelten von Anfang an ihrem Wesen und Zweck nach nicht in erster Linie als private Frömmigkeitsübungen, sondern als öffentliche, gemeinschaftliche Funktionen der Gesamtkirche, als deren äußerer Repräsentant und Dolmetsch der opfernde und betende Priester erscheint. Daher tragen das heilige Opfer und das liturgische Gebet keinen Privatcharakter, ebensowenig wie das Priestertum selbst, sondern gehören in das innerste Wesen und Leben der Kirche als solcher hinein, der Kirche, die nicht in der Summe der zu ihr zählenden Anhänger, sondern in der mystischen Gliedschaft und Vereinigung aller lebendigen Christen mit Christus als dem Haupte des Leibes besteht¹.

Von diesem Gesichtspunkte aus gesehen manifestieren sich beide, *Sacrificium* und *Officium*, als Funktionen, welche *ex opere operato* wirken, d. h. als Funktionen, welche ihre Wirkkraft in sich selber, in ihrem objektiven Sein und Geschehen tragen und unabhängig sind von der sittlichen Verfassung der sie vollziehenden Person. Von dem heiligen Meßopfer wie auch von den Sakramenten gilt dies im Vollsinn des Wortes, es gilt auch, freilich in dem abgeschwächten Sinne eines quasi *ex opere operato*, von dem liturgischen Gebet der Kirche (vgl. CIC can. 1144)².

Indes schließt diese Objektivität, die aus dem Charakter des *opus operatum* entspringt, keineswegs die subjektive Voraussetzung sittlicher Würdigkeit aus, sondern verlangt sie vielmehr als ethische Notwendigkeit. Auch beim Breviergebet, ähnlich wie bei der Feier der heiligen Messe und der Spendung der Sakramente, soll das *opus operatum* in der Hand des Priesters auch zu einem *opus operantis*, d. h. zu einer Leistung und Tat werden, hinter der das Vollbewußtsein der eigenen Persönlichkeit steht und an der das handelnde Subjekt persönlich und seelisch den innigsten Anteil nimmt. Das Ideal gipfelt immer darin, daß sich bei allen *opera divina*, die der Priester im Namen und Auftrag der Kirche verrichtet, diese beiden Faktoren, der objektive und der subjektive, möglichst eng miteinander verbinden und zu einer moralischen Einheit verschmelzen. Von beiden Faktoren geht dann eine heilsame und sich gegenseitig befruchtende Wechselwirkung aus.

Diese Wechselwirkung vollzieht sich näherhin so, daß von der Vollziehung des *opus divinum* regelmäßig eine gnadenvolle Beeinflussung auf die Person, die es verrichtet, ausströmt und diese selbst nicht an letzter Stelle auch an den Früchten desselben teilnimmt; dann aber auch in der Weise, daß die vollziehende

¹ Vgl. P. Odo Casel O. S. B., *Das Gebet der Kirche im täglichen Offizium*, in: *Die betende Kirche*, Maria Laach 1924 (1. Aufl.) 182—206.

² Näheres darüber bei Johannes B. Umberg S. J., *Gemeinschaftsgebet und Liturgie*, in: *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 3. Jahrg. (1928) 240—252, besonders 251.

Person durch ihre sittliche Würdigkeit den Wert der heiligen Handlung, wenigstens akzidentell, erhöht.

Aus dieser wesenhaften Bedeutung, welche auch dem liturgischen Gebet eignet, ergibt sich nun ohne weiteres, daß es nicht peripherisch und äußerlich, nicht rein funktionell im Priesterleben stehen darf, sondern daß es seinen Platz mitten im lebendigen Sein und Wirken des Priesters zu beanspruchen hat. Es darf nicht, wenn es in seinem wahren Wesen aufgefaßt wird, wie ein rein positiv und obligatorisch dem Priester auferlegtes opus oder gar onus Ecclesiae angesehen werden, das in seinem geistlichen Leben ein mehr oder weniger unfruchtbares Winkeldasein führt. Im Gegenteil soll gerade der Priester sich dessen stets bewußt bleiben, daß das Officium divinum einen lebendigen Born bildet, aus dem er auch für sein privates Frömmigkeitsleben unablässig zu schöpfen vermag, wofern er nur diese tägliche Pflichtleistung seelenvoll in sein Priesterdasein einzubauen versteht.

Gerade den Priester führt die Kirche an die tiefsten und reichsten Quellgründe, welche sie überhaupt besitzt und für eine geistliche, ja heilige Lebensführung erschließen kann, zu dem eucharistischen Opfermysterium und zu dem liturgischen Gemeinschaftsgebet. Wie die heilige Messe in ihrem Aufbau ein Kunstwerk von vollendeter religiöser Feinheit und Innigkeit ist, so offenbart sich auch das Brevier als ein kunstvolles Produkt, an dem viele Jahrhunderte gearbeitet und zu dem die ersten religiösen Geister, Päpste, Bischöfe und Theologen ihr Bestes beigesteuert haben. Hier fließen in der Tat reine Quellen mit ungetrübten Wassern, hier schöpfen und trinken gerade wir Priester unmittelbar aus göttlichen Heils- und Gnadenströmen, während der Laie sich leider oft genug mit abgeleiteten Gewässern begnügen muß, die manchmal auf dem langen Wege, die sie durch menschliche Rinnsale haben laufen müssen, eine bedauerliche Trübung erlitten haben. Die vulgäre Gebetsliteratur früher und heute bietet dafür der Beispiele mehr als genug.

Es ist also keine Frage: Das Brevier ist das eigentliche offizielle Gebet des Priesters, insofern er Priester, Diener der kirchlichen Gemeinschaft ist.

Allein, welche Stellung nimmt dieses Gebet oft tatsächlich im Priesterleben ein? Ohne Zweifel, das muß, um gerecht zu urteilen, von vornherein betont und anerkannt werden, der Klerus von heute nimmt es mit dem Breviergebet sehr ernst und gewissenhaft, besonders soweit die faktische, vom Kirchengesetz verlangte tägliche Persolvierung in Betracht kommt, nimmt es vielleicht ernster und strenger, als theoretische Moralisten und probate Liturgiker vorschreiben. Das war bekanntlich nicht immer so, auch nicht im kölnischen Klerus. Man braucht gerade in der Erzdiözese Köln kaum hundert Jahre zurückzugehen, um einer andern Auffassung und Praxis zu begegnen. Diese Zeiten sind heute glücklicherweise vorüber, das Brevier wird heute überall viel besser und verständnisvoller gewertet als früher.

Indes die oben aufgerollte Frage nach der wirklichen Stellung und Bedeutung

des Breviers für das religiöse Leben des Geistlichen von heute ist damit noch nicht beantwortet. Gerade die Feststellung der Tatsache, daß heutigentags in der Persolvierung dieses Gebetes peinlichste Korrektheit und Gewissenhaftigkeit beobachtet wird, macht jene Frage erst recht akut, insofern sie zu der weiteren Frage zugespitzt wird: Ist diese korrekte Übung des Breviergebetes wirklich ein Beweis dafür, daß das Brevier tatsächlich die zentrale Bedeutung einnimmt, wie sie ihm neben dem heiligen Meßopfer im asketischen Leben des Geistlichen gebührt, oder dokumentiert sich vielleicht dadurch mehr ein anderes, nämlich der rein äußere, legale Gehorsam gegenüber den kanonischen Bestimmungen, exakte Korrektheit ohne tieferen inneren Gehalt?

Das ist die Frage, die uns alle angeht und uns nicht gleichgültig lassen darf.

Äußere Korrektheit und legale Genauigkeit bei den priesterlichen Funktionen sind gewiß notwendig und wertvoll, sie wirken auch von selbst auf das Inhaltliche zurück und zwingen zum Eindringen in den Sinn von Handlungen und Worten. Aber sie sind nicht das Wichtigste. Wichtiger als alles Äußere ist das Innere und das Inhaltliche selbst. Namentlich beim Gebete darf man nicht bei der äußern Form und Korrektheit stehenbleiben; die Heimstätte des wahren Gebetes ist und bleibt das Herz, das den Inhalt des Gebetstextes erfaßt. Wer soll sich eigentlich mehr hüten vor dem Pharisäismus und dem seelenlosen Mechanismus im Gebetsleben als der berufene priesterliche Beter der Kirche? Das vernichtende Gottesurteil über Israel: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist weit von mir“ (Mt 15, 8), sollte jedem Priester, der Brevier betet, warnend in die Ohren gellen und ihn immer wieder zur Gewissenserforschung antreiben.

In der Tat läßt sich nicht leugnen, daß heute bei der Verrichtung des Breviergebetes die Beobachtung einer äußern Pflicht- und Gesetzeserfüllung vielerorts zu sehr Platz gegriffen hat — auf Kosten des Inhalts. Man hat dem Gesetze Genüge getan, man ist mit sich und seinem Gewissen zufrieden, wenn man nur jeden Tag das Officium, das nicht so sehr als göttlicher Ehrendienst, denn vielmehr als onus diei, als einfache Pflichtleistung angesehen wird, wortgetreu und labialiter, auf welch letzteres Moment mitunter das Hauptgewicht gelegt wird, persolviert hat. Man hat es gewiß auch in der Intention der Kirche, vielleicht auch noch unter Hinzufügung dieser oder jener Privatintention verrichtet.

Allein, hat dabei doch nicht mancherlei gefehlt, was notwendig und wünschenswert gewesen wäre? Ja, gefehlt hat oft das verständnisvolle Aufmerken auf den Sinn der Worte in Gebet und Lesung, gefehlt hat manchmal auch die innere Verbindung des Officiums mit dem religiösen Tagesleben und vor allem die asketische Auswertung. Vielleicht, daß der äußerlich korrekte Brevierbeter nicht bloß die Prim als das kirchliche Morgengebet mit den übrigen Horen, sondern dazu auch schon gleich die Vesper und Komplet, das kirchliche Abendgebet, an den Anfang des Tages setzt, um nachmittags nur ja gleich mit der ersten erlaubten Stunde antizipieren zu können. Oder es mag auch sein, daß jemand, sei es gelegentlich, sei es gewohnheitsmäßig, das kirchliche Morgengebet erst nach

Sonnenuntergang beginnt, wenn draußen längst der Mond als die „Leuchte der Nacht“ am Himmel aufgestiegen ist. Gewiß, selbst wenn erst am späten Abend mit dem Aperi angefangen wird, mag der legalen Korrektheit vollauf Genüge geschehen sein: ob aber auch dem Geist und Sinne des Gebetes?

An solchen Beispielen, die nicht in der Theorie konstruiert, sondern aus dem wirklichen Leben gegriffen sind, zeigt sich ganz von selbst die Stil- und Sinnwidrigkeit, die in einer rein pflichtmäßigen Persolvierung des Breviers zum Ausdruck kommt. Es ist richtig, wenn *Odo Casel* schreibt: „Die letzten Jahrhunderte haben das Officium nur allzusehr zum bloßen Pflichtgebet herabgewürdigt, sie haben dabei alle intimere Frömmigkeit in die sog. Andachten verlegt³.“ Daß das aber nicht das Richtige ist, liegt auf der Hand. Es muß vielmehr das Bestreben des wahren Brevierbeters sein, aus dem Brevier auch seine persönliche Frömmigkeit zu speisen und seine Andachtsübungen zu befruchten, aber nicht neben dem Brevier und ganz losgelöst davon sein persönliches Gebetsleben zu führen. Einfachheit und Fernhalten jeder Kompliziertheit ist auch für das religiöse Innenleben des Priesters das Beste und Gesundeste. Abgesehen davon, daß sehr vielen Geistlichen bei der Menge ihrer beruflichen Arbeiten die notwendige Zeit zu einem solchen religiösen Doppelleben fehlen wird, bietet das mit Sinn und Verständnis verrichtete Breviergebet genug Anregung und Nahrung für Andacht und Frömmigkeit.

II.

Aber ist es denn wirklich so? Besteht tatsächlich die praktische Möglichkeit, das Brevier als Quelle und Mittel unseres geistlichen Lebens zu benutzen und fruchtbar zu gestalten? Und wie ist das alles zu machen, um dieses Buch, das in der Hand eines Priesters vielleicht mehr oder weniger erstarrt ist, aus diesem Zustand wieder herauszubringen und zu frischem Leben zu erwecken?

Wenn man sich zur Beantwortung solcher Fragen bei asketischen Schriftstellern Rats erholen will, fühlt man sich nicht wenig enttäuscht. Selbst die sonst so ausgezeichnete Asketik von *Franz Xaver Mutz*⁴ bringt darüber nur eine knappe Seite, die sich dazu noch in der Hauptsache mit der moralischen Verpflichtung des Brevierbetens befaßt, während in demselben Buche dem nichtliturgischen, dem betrachtenden Gebete volle 23 Seiten⁵ gewidmet sind. Auch die bekannte und weitverbreitete Pastoraltheologie von *P. Ignaz Schüch* weiß darüber nicht viel zu sagen; alles ein Zeichen dafür, wie wenig das Brevier auch in der wissenschaftlichen Theorie, geschweige denn in der Praxis, von der religiös-asketischen Seite gewürdigt wird. Kein Wunder dann, daß es in den Händen mancher Priester ein isoliertes und wenig fruchtbares Dasein führt.

Auffallend ist sodann noch eine andere Beobachtung, die man oft in asketi-

³ A. a. O. 206.

⁴ Vor mir liegt die 3. Auflage, Paderborn 193. Vgl. 155 f.

⁵ 157—181.

schen Büchern oder auch bei Priesterexerzitien machen kann. Von bewährten und erfahrenen Geistesmännern wird daran erinnert, daß der Priester ein Mann des Gebetes und des geistlichen Lebens sein soll — was selbstverständlich richtig ist —, daß er daher täglich eine Betrachtung, eine Schriftlesung und ferner eine *lectio spiritualis* aus einem guten aszetischen Werke oder einer Heiligenbiographie, zuletzt auch noch, wenn eben möglich, eine Väterlesung halten müsse, — alles Anforderungen, die an sich ohne Zweifel nicht bloß berechtigt, sondern auch notwendig sind, wenn anders der Geistliche auf der Höhe seines Berufes bleiben will. Allein etwas Wichtiges wird gewöhnlich dabei unterlassen: man sagt dem vielbeschäftigten Geistlichen von heute nicht, woher er zu all diesen guten und frommen Übungen die nun einmal nicht zu umgehende Zeit nehmen soll. Die Folge ist dann vielfach, daß die eindringlichsten Ermahnungen und die besten Vorsätze der Exerzitien nachher ganz wirkungslos bleiben. Wie oft fällt es dem vielgeplagten, manchmal übermäßig mit äußern Berufsarbeiten belasteten Seelsorgsgeistlichen wirklich schwer, für die durch nichts zu ersetzende tägliche Morgenbetrachtung auch nur eine halbe, ja nur eine Viertelstunde Ruhe und Muße zu finden!

Und doch ist alles das, was nach der aszetischen Seite verlangt wird, nicht unmöglich. Denn wesentlich ist alles im Brevier enthalten und zusammengefaßt, was wir notwendig haben, mit Ausnahme freilich der eigentlichen Betrachtung, wofern diese nach Ignatianischer Methode gehalten werden soll. Eine Betrachtung im liturgisch-benediktinischen Sinne wäre dagegen ungezwungen mit dem Brevier zu vereinigen. Es müßte daher mehr auf den praktischen Wert des Officiums hingewiesen und dem Priester gesagt werden, daß er in dem täglichen Officium alles das in nuce und in kunstvoller Harmonie dargeboten vor sich habe, was die Aszetik von ihm fordert.

Ja, so ist es in der Tat. Als Männer des Gebetes, die wir sein sollen, besitzen wir im Kernstück des Officiums, in den Psalmen, die erhabensten und ansprechendsten Gebete, die es überhaupt gibt. Dazu begegnet uns häufig das Gebet aller Gebete, das Vaterunser, nebst vielen andern klassischen Gebeten in gebundener und ungebundener Form. Sodann haben wir im Brevier die tägliche Schriftlesung, ferner die Schrifterklärungen der Väter und Kirchenlehrer, außerdem auch eine fast tägliche Heiligenvita oder geistliche Lesung.

Nicht in diesem unmittelbaren Zusammenhang mit dem täglichen Brevier steht freilich, wie schon oben bemerkt, die eigentliche Betrachtung. Allein es ist doch leicht möglich und aus Gründen der Einfachheit gewiß auch zu empfehlen, wenn auch nicht immer und regelmäßig, so doch zeitweilig den Betrachtungsstoff im engen Anschluß an das Tagesofficium zu nehmen, sei es nun, daß man den Tagesheiligen oder die einfallende Festidee, sei es, daß man die Schriftlesungen oder die betreffende Perikope aus den Evangelien, wie sie in der dritten Nokturn kurz angegeben ist, der Betrachtung zugrunde legt. Der

Vorteil einer solchen Methode besteht einmal darin, daß das ganze Gebetsleben des jeweiligen Tages in eine größere gedankliche Einheit gebracht und der Geistliche wie mit sanfter Gewalt gezwungen wird, die Texte des Officiums mit möglichst großer Aufmerksamkeit zu lesen. Eine Anregung zu dieser Betrachtungsart bietet eigentlich die Struktur des Breviers selbst. Was sind nämlich die Responsorien nach den einzelnen Lektionen anders als die Schwingungen und Anmutungen der Seele, welche die voraufgegangenen Lesungen hervorgerufen haben? Und welch herrliche Gedanken voll Tiefe und Anmut, die sich ganz von selbst zu religiösen und sittlichen Vorsätzen gestalten lassen, liegen mitunter gerade in diesen Responsorien verborgen!

Dann die Brevierlesungen selbst! Welch reicher Betrachtungsstoff, welche Gedankenfülle und welch herzerhebende Anmut ist nicht enthalten gleich im ersten Teil des Breviers, in den Lektionen der Advents- und Weihnachtszeit! Da begegnet uns die ragende Gestalt des größten alttestamentlichen Propheten, des gewaltigen messianischen Sehers. Was ist das für eine kraftvolle, tiefreligiöse und eindringliche Sprache, die Isaias zu dem verstockten Israel spricht, was sind das für herrliche Bilder und Wendungen, mit denen er den kommenden Messias und die messianische Zeit schildert! Nehmen wir dazu noch die fein abgetönten, echte Adventsstimmung atmenden Responsorien, in denen die Liturgie gleichsam das Echo auf die Worte und Mahnungen dieses Gottesmannes wiedergibt, so haben wir mehr als genug des besten Materials für eine Adventsmeditation. Außerdem könnten auch noch die beiden andern Gestalten, die durch die Adventsliturgie schreiten, die ergreifende Persönlichkeit des Vorläufers, dessen wuchtige Bußpredigt an unser Ohr schlägt, sowie die Alma Redemptoris Mater, die das göttliche Kind unter ihrem Herzen trägt, reiche und fruchtbare Gedanken für die Morgenbetrachtung abwerfen. Und das alles im engsten Anschluß an das tägliche Officium, ohne daß es für einen Priester notwendig wäre, noch andere Hilfsmittel zur Hand zu nehmen.

Ja, würden wir in dieser Weise das Brevier auch für unser betrachtendes Gebetsleben mehr ausnützen, so hätte das zweifellos den großen Vorteil, daß das offizielle Gebet, das wir im Namen der Kirche verrichten, auch unser persönliches Gebet würde, das dann mancherlei andere private Gebete, die mit dem Brevier sachlich übereinstimmen, überflüssig machte. Dadurch würde es sich dann auch, was nur gewünscht und angestrebt werden kann, ohne sonderlich große Mühe erreichen lassen, daß die Seele des Priesters beim Breviergebet zum innerlichen Miterleben und zu gemütshebendem Schwingen gebracht wird, während sonst die ganze Rezitation an dem Herzen vielleicht ganz vorbeigeht⁶.

Allerdings setzt diese betrachtende Ausnützung des Breviers ein möglichst erschöpfendes und sinngemäßes Verständnis der einschlägigen Texte des Bre-

⁶ Vgl. Casel, a. a. O. 187.

viere voraus, das aber auch ohne allzu große Anstrengung zu erzielen ist. Die Kirche selbst ist zwar in dieser Hinsicht milde und nachsichtig. Es zeugt von psychologischer Einsicht und menschlicher Rücksicht, wenn sie in ihren bezüglichen Vorschriften zunächst nur eine äußere, labialiter gesprochene Rezitation verlangt, ohne sofort die strenge Forderung zu erheben, daß nun jeder Satz oder gar jedes Wort des Breviergebetes verstanden sein müsse. Wir alle wissen diese kluge Vorsicht und Rücksichtnahme der Kirche, die ängstliche Gewissen schonen will, wohl zu schätzen. Allein nichtsdestoweniger ist es doch, von allem andern abgesehen, für den Geistlichen als einen Mann höherer Bildung eine Sache der Selbstachtung, daß er sich bemüht, in den Sinn und Gehalt der Brevierabschnitte möglichst tief einzudringen, um nicht Tag für Tag heilige Texte in den Mund zu nehmen, deren Verständnis ihm abgeht. Selbstredend braucht hierbei keine Pedanterie getrieben, keine minutiöse Genauigkeit angestrebt zu werden. Manche Unklarheiten werden auch für den gewissenhaftesten und geübtesten Brevierbeter — man denke nur an so manche verderbte Psalmenverse oder an schwer verständliche allegorische Schriftdeutungen einzelner Väter — immer noch übrigbleiben. Allein das tut dem Ganzen doch keinen Eintrag.

Gerade der allein betende Weltpriester ist mehr als viele Ordensgeistliche, welche das Brevier im Chore verrichten, darauf angewiesen, auf Sinn und Gehalt des Textes zu achten, schon um deswillen, um sich dadurch gleichsam einen Ersatz für alles das zu verschaffen, was ihm an äußerer liturgischer Feierlichkeit bei der Persolvierung abgeht. Es ist nicht zu leugnen: Wo das Brevier als feierlicher Kultakt im Chor der Klostersgemeinde, wie beispielsweise in den Benediktinerklöstern, verrichtet, wo die Rezitation durch Gesang, wechselnde Melodien und Tonarten wie durch musikalische Begleitung oft bis zu höchster Festlichkeit gesteigert wird, ist die psychologische Wirkung auf die betende Seele eine ganz andere, als wenn das Brevier vom Geistlichen allein ohne diese festlich stimmenden Begleitmittel gebetet und gelesen werden muß. Die in letzterem Falle nicht zu vermeidende äußere Einfachheit und Nüchternheit könnte und sollte wenigstens einigermaßen durch geistige Vertiefung in die monoton gelispelten Texte, durch größere seelische Einfühlung in die dargebotenen Gedanken aufgewogen werden.

Mit Rücksicht auf diese Sachlage mag es hier angezeigt sein, etwas näher auf die Gebete und Lesungen des Breviers einzugehen, um deren religiöse und asketische Bedeutung in ein helles Licht zu rücken.

Die Breviergebete setzen sich bekanntlich im wesentlichen aus den alttestamentlichen Psalmen, den Hymnen und Cantica, den Responsorien und zuletzt den einzelnen Orationen zusammen. Das sind ungefähr die Texte, in denen die Kirche als solche, als mystischer Christus im Brevier betet. Aber welcher Art sind diese Texte? Sie sind heilig und ehrwürdig, im besten Sinne sakral, nicht bloß durch ihr hohes Alter, nicht bloß durch ihren erhabenen Ursprung, sondern auch durch ihren überaus reichen und tiefen Inhalt. Sie sind

zum großen Teil göttlichen Ursprungs und vom Heiligen Geiste selbst inspirierte Texte (Psalmen), oder sie sind im Laufe der Jahrhunderte unter dem Wehen desselben Heiligen Geistes aus dem Schoße der Kirche hervorgewachsen.

An erster Stelle kommen die Psalmen in Betracht, welche die kirchliche Liturgie aus dem Tempel- und Synagogengottesdienst übernommen hat. Wir brauchen hier kein Loblied auf die Psalmen zu singen, aber wir wissen, daß es Gebete und Gesänge sind, die schon nach der literarischen Seite zu den besten Erzeugnissen gehören, welche die gesamte Weltliteratur hervorgebracht hat. Was sodann die religiöse Seite dieser Lieder angeht, so finden wir darin, wenn wir achthaben wollen, alle Situationen des persönlichen Lebens und alle Schwingungen der gläubigen Seele berührt, von der höchsten jubelnden Freude bis hinab zu dem tiefsten Reueschmerz, der nur je ein Herz ergreifen kann. Lob- und Preisgesang zu Gott in imposanter Sprache und in Bildern von unübertroffener poetischer Schönheit wechselt ab mit Bitt- und Flehrufen voll zartester Gemütsiefe und feinsten Lyrik⁷.

Wie gesagt, das alles ist jedem Theologen und Priester bekannt. Es fehlt nur vielfach das Eine: die persönlich-asketische Ausmünzung der liturgischen Breviergebete für das Leben.

Neben den Psalmen begegnet uns namentlich auch in den Orationen der Kirche, wie sie im Missale und im Brevier enthalten sind, ein nach Inhalt und Form klassischer Gebetsgeist, den wir bloß etwas besinnlich zu überdenken brauchen, um ihn auch für unsere privaten Bedürfnisse auswerten zu können. In diesen Orationen, namentlich denen aus dem christlichen Altertum, findet sich nichts Kleines und Kleinliches, nichts Gewöhnliches und rein Zeitliches. Es sind die großen übernatürlichen, ewigen Heilswahrheiten, die lebenswichtigen Interessen und Aufgaben des Gottesreiches auf Erden, deren Verwirklichung in Welt und Menschenseele erlebt wird; dazu die feierlichen, öffentlichen Bezeugungen von Dank und Gotteslob, was alles die Kirche zum wesentlichen Inhalt ihrer liturgischen Gebete geformt hat. Freilich werden auch die leiblich-irdischen Anliegen nicht ganz vergessen; auch um die *valetudo mentis et corporis*, um *prospera vita*, um *tranquilla* und *serena tempestas*, um nur einiges wenige zu nennen, fleht die Kirche zu ihrem Herrn und Gott. Eben dadurch gerade, daß die Kirche in ihrer Liturgie und ihren Gebeten in weitestem Ausmaß die Bedürfnisse und Nöte des täglichen Lebens berücksichtigt, erweist sie sich am besten als wahre Volkskirche, die nichts Lebensfremdes an sich trägt. Wie könnte nun der Priester der Kirche und auch sich selber besser dienen, als wenn er diese Gebete, die über seine Lippen fließen, auch mit der entsprechenden seelischen Haltung und Anteilnahme begleitet! Wenn er so im Sinne und in der Sprache der Kirche betet, darf er überzeugt sein, daß er sein Andachts- und Frömmigkeitsleben aus reinen, gesunden Quellen nährt, und wird dadurch am

⁷ Näheres bei *Casel*, a. a. O. 192 f.

sichersten von allen Extravaganzen, von Überschwang und Sentimentalität, von religiösem Egoismus und Subjektivismus frei bleiben.

Wie ausgezeichnet die liturgischen Gebete auch für unser privates Leben sind, lehrt uns, um ein naheliegendes praktisches Beispiel anzuführen, eine kurze Erinnerung an das liturgische Morgen- und Abendgebet in der Prim bzw. der Komplet. Man kann mit Recht fragen, ob es wohl ein schöneres und ansprechenderes Morgengebet für den Priester wie für den Christen überhaupt gebe als die Prim des Breviers. Alles ist kurz darin zusammengefaßt: Dank für die Ruhe der Nacht und das Geschenk des neuen Tages, Bitte um Gottes Segen für alle Werke und Arbeiten während des Tages. Man erwäge nur kurz den Inhalt der kraftvollen Prim-Orationen: Domine, Deus omnipotens und Dirigere et sanctificare, und man wird innerwerden, daß hier eine viel religiösere Morgenluft und ein viel tieferer und männlich-ernsterer Gebetsgeist weht als in manchen modernen Morgenandachten, die von Süßlichkeit und Weichheit geradezu triefen.

Ein Gleiches gilt von der Komplet als dem kirchlichen Abendgebet. Nachdem die Liturgie uns mit ihrem Morgengebet den Tag hat beginnen lassen, nachdem sie uns mit ihren übrigen Gebeten den Tag hindurch begleitet hat, läßt sie uns auch mit einem eigenen Gebet den Tag beschließen. Gibt es wieder, insbesondere für uns Priester, ein gehaltvolleres und passenderes Abendgebet als die Komplet! *Schüch* nennt sie kurz „das vollendetste Abendgebet“⁸. Und warum sie nicht wirklich auch als priesterliches Abendgebet benutzen, wozu dann noch ein eigenes privates hinzufügen, als ob das kirchliche nicht vollkommen ausreichend wäre⁹! Wir laufen dadurch, vielleicht ohne es zu wissen, Gefahr, das liturgische Abendgebet zu einer äußern Formsache zu entwerten und unser eigenes Gebetsleben zu kompliziert zu machen. In der Komplet ist alles in kunstvoller Harmonie vereinigt, was zu einem guten Abendgebet gehört. Noctem quietam et finem perfectum, das ist die erste Bitte: jetzt eine ruhige, erquickende Nacht, dereinst ein seliges Ende. Sodann das wunderbar schön aufgebaute Gebet der Reue, des Sündenbekenntnisses und des gläubigen Gottvertrauens im Confiteor, das Gebet um Sündennachlaß und Barmherzigkeit im Misereatur und Indulgentiam, weiter das stimmungsvolle und tiefinnerliche, an Jesu Sterbegebet erinnernde Nachtgebet: In manus tuas, Domine, der fromme Abschied vom Tage im Nunc dimittis und endlich die Oration Visita, quaesumus, Domine, habitationem istam, in der wir Gottes Schutz für Haus und Wohnung erleben und uns selbst zugleich in die Obhut der heiligen Engel empfehlen. Den Ausklang bildet schließlich ein kindlicher Gruß an die Gottesmutter und die Bitte um ihre mütterliche Fürsprache in einer der marianischen Antiphonen.

⁸ A. a. O. 602.

⁹ Es ist übrigens ausdrücklich gestattet, auch wenn antizipiert wird, die Komplet erst abends, also nach Matutin und Laudes, zu verrichten, offenbar zu dem Zwecke, damit sie ihren Charakter als wirkliches Abendgebet behalte.

Man sieht, das alles bietet eine solche Fülle von religiösen Gedanken, daß der Priester auch persönlich bei seinem Abendgebet dabei auskommen kann. Es kommt nur darauf an, daß er den liturgischen Text wirklich mit geistiger Aufmerksamkeit und Sammlung behandelt und ihn nicht bloß mit den Lippen her-sagt.

Noch weiter auf die private Ausnützung auch der übrigen Orationen, der Hymnen, Antiphonen, Lieder usw., nicht zu vergessen der so häufig wiederkehrenden Doxologien und des fast täglichen Tedeum, hier einzugehen, verbietet der Mangel an Raum, ist aber auch nicht nötig, da die praktisch-aszetische Brauchbarkeit dieser Gebete sich von selbst ergibt und keiner besondern Erklärung bedarf.

Nur zu einem doppelten Einwand, den ein ernster Brevierbeter in diesem Zusammenhang leicht erheben könnte, sei ein kurzes Wort gesagt. Man könnte nämlich erstens behaupten, und man hat es auch getan, daß die Psalmen, dieser eine Wesensbestandteil des Officiums, teilweise viel zu stark das nationale und zeitgeschichtliche Kolorit des Volkes Israel an sich trügen, als daß sie heute noch ohne weiteres als Gebete in unsern Mund paßten. Darauf ist zu antworten, einmal, daß dieser Einwand doch lange nicht bei allen Psalmen erhoben werden kann, dann, daß es nach dem Vorbilde der Kirche selbst auch eine allegorische Deutung gibt, und endlich, daß es für uns, die wir als Christen zu dem auserwählten Gottesvolke des Neuen Testamentes gehören, doch sicherlich kein Schaden sein kann, wenn wir durch die koloritartigen Züge in den Psalmen lebhaft an die Eigenart und Geschichte des Volkes erinnert werden, das nun einmal in der Vorzeit die Auszeichnung genossen hat, das auserwählte unter allen Völkern der Erde zu sein.

Ein zweiter, mehr drückender Einwand betrifft die sog. Fluchpsalmen (Ps 17, 34, 51, 58, bes. 68 u. 108, 136), welche uns in jeder Woche im Brevier begegnen und von denen behauptet wird, daß sie weder in die Liturgie der Kirche noch auf die Lippen eines christlichen Beters gehörten. In der Tat sehen wir uns hier auf den ersten Blick einer Rachegesinnung und einer Fluchsprache gegenüber, „wie sie mit unserer christlichen Anschauung in schroffem Widerspruch steht“¹⁰. Allein man darf, abgesehen von neueren exegetischen Versuchen, die möglicherweise auch auf diese Texte ein mehr befreiendes Licht fallen lassen werden, nicht übersehen, daß gerade David, aus dessen Munde diese Psalmen zumeist stammen, sich als Verteidiger der bedrohten Jahwe-religion und als Stellvertreter Gottes wußte und daher seine eigenen Feinde als Feinde Gottes selbst ansah, denen im Alten Bunde der Fluch Gottes angedroht war. Die Ausdrücke, Wendungen und Bilder, deren sich David in seinem Eifer für die verletzte Ehre seines Gottes bediente, „sind gewiß weit von moderner Sentimentalität und Halbheit entfernt, allein nicht auch von dem Geiste des

¹⁰ *Fr. Kaulen-G.Hoberg*, Einleitung in die Heilige Schrift II⁵, Freiburg i.Br. 1913, 160.

Neuen Testamentes“¹¹. Um daran weiter keinen Anstoß zu nehmen, ist am besten mit *Athanasius Miller* anzuraten, „die Fluchpsalmen einfach so zu beten, wie sie lauten. Sie sind inspiriert, wie die andern Psalmen, die Kirche hat sie nicht beiseite gelegt, wie das Zeremonialgesetz; sie legt uns dieselben in den Mund ohne irgendwelche direkte Andeutung, daß wir ihnen einen christlich-ethischen Vollsinn geben sollen, und der Heilige Geist betet auch sie in unserm Innern mit ‚unaussprechlichen Seufzern‘. Also beten wir die Fluchpsalmen ruhig in ihrem ursprünglichen Wortsinn, aber beten wir sie in dem von Gott gewollten und inspirierten Sinn. Wir haben nicht das Recht, sie auf irgendeinen andern konkreten Fall oder eine andere bestimmte Person auszudehnen, als es eben in den betreffenden Stellen geschieht.“¹² Übrigens ist bei alledem auch die Tatsache nicht aus dem Auge zu lassen, daß das ganze Alte Testament auf einem weit unvollkommenen ethischen Standpunkt steht als das Neue¹³.

III.

Zu den Breviergebeten treten die Lesungen, Lektionen. Gebet und Lesung wechseln regelmäßig miteinander ab. Als Lektionen sind zunächst die besten und wertvollsten Stücke aus den beiden Testamenten ausgewählt, wobei freilich zu bemerken ist, daß in der heutigen Gestalt des Breviers die Ausschnitte aus den Evangelien bekanntlich nur mehr einleitungsweise wiedergegeben sind und der eigentliche Inhalt derselben mit „et reliqua“ nur angedeutet ist. Außerdem haben wir Heiligenbiographien und Väterlesungen.

Daß die häufige, ja tägliche Lesung der Heiligen Schrift dem Priester nicht warm genug ans Herz gelegt werden kann, unterliegt keinem Zweifel. Berufsmäßig soll er ja das Wort Gottes, das zum großen Teil in der Heiligen Schrift niedergelegt ist, dem Volke verkündigen. Als Geistlicher soll er in diesem Gottesworte atmen und leben, von seinem Hauche, seiner Weihe und Wärme sich durchglühen lassen. Die innige Vertrautheit mit dem Gotteswort verleiht ganz von selbst seinen eigenen Worten, besonders auf der Kanzel, eine fühlbare Salbung und Würde.

Nun hat der Priester im Brevier eine tägliche Schriftlesung. Er kann dieselbe freilich durch weitere Lesungen aus andern Büchern der Heiligen Schrift noch ergänzen. Ob aber ein solches Verfahren, also eine doppelte Schriftlesung, praktisch und bei der engbemessenen Zeit für alle Geistlichen durchführbar ist?

¹¹ *Kaulen-Hoberg*, a. a. O. 160; vgl. das Wehe des Herrn über die Feinde des Evangeliums, Mt 11, 20 ff., 23, 10 ff.; ferner 2 Tim 4, 14 u. a. Stellen.

¹² *P. Athanasius Miller O. S. B.*, Die Psalmen. Einführung in deren Geschichte, Geist und liturgische Verwendung, 5—8 (*Ecclesia orans*, 4. Bd.), Freiburg i. Br. 1924, 174.

¹³ Was die Psalmen überhaupt und ihre asketisch-betrachtende Ausnützung angeht, so sei hingewiesen auf *P. Wendelin Meyer O. F. M.*, Die Psalmen, des Priesters Betrachtungsbuch, 4 Bändchen, Paderborn 1921—27, teilweise in 4. Aufl., ein sehr empfehlenswertes Buch.

Jedenfalls jedoch ist es gerade nicht sehr zu empfehlen, die Schriftlesung des Breviers nur ganz flüchtig abzutun und ganz getrennt von derselben und ohne Zusammenhang damit eine private Schriftlektüre und diese dann mit besonderer Aufmerksamkeit zu pflegen. Der Respekt vor dem heiligen Offizium selbst, nicht weniger aber auch das Gesetz organischer Einheit und Einfachheit müssen uns eigentlich aus sich dazu zwingen, zunächst die offizielle Schriftlesung des Breviers auch als unsere eigene Lesung anzusehen und zu benutzen und, wenn Zeit und Arbeit es zulassen, eine weitere Schriftlesung hinzuzufügen, diese dann in engem Anschluß an die Brevierabschnitte zu halten. Auf diese Weise wird es für jeden, auch den vielbeschäftigten Geistlichen möglich sein, in besinnlicher und erbaulicher Weise täglich das Wort Gottes zu lesen. Nur darf selbstverständlich die Lektüre nicht oberflächlich und gedankenlos geschehen. Immerhin wird schon viel erreicht sein, wenn der Geistliche das ganze Jahr hindurch täglich die einfallenden Schriftlesungen des Breviers mit der nötigen Ruhe und einem entsprechenden Sinnverständnis zu lesen sich angelegen sein läßt. Mancherlei religiöse Anregungen und Gedanken wird er dann daraus entnehmen können.

Der Theologe, der Priester soll die Väter lesen und sich mit diesen klassischen Zeugen des christlichen Altertums vertraut machen. Allein, wie an sie herankommen, wo und wie die Zeit hernehmen? Es nützt nicht viel, wenn man dem einfachen Priester noch so eindringlich redet von der tiefen und erhabenen Theologie der Väter, von ihrer unverbrüchlichen Rechtgläubigkeit und dem hohen Schwung ihrer Homilien und Schrifterklärungen, wenn man ihm nicht diese Fragen beantwortet. Jedoch die Antwort auf diese Fragen ist wirklich nicht so schwer. Nehmen wir nur wieder unser Brevier zur Hand und studieren wir es. Das Brevier bietet uns wenigstens eine kurze Sammlung bester und schönster Texte der Kirchenväter, der Kirchenlehrer und einiger großen Theologen. Hier hören wir die Stimme eines hl. Ambrosius mit der ihm eigenen Allegorese, hier die gedankentiefe und fein geschliffene Sprache eines hl. Augustinus, hier die wissenschaftlich-nüchterne Exegese eines hl. Hieronymus; hier sprechen zu uns in katedralen Worten die großen Päpste Leo I. und Gregor I. Wir hören Klänge aus der theologisch so reichen und hohen Gedankenwelt der orientalischen Väter und lauschen zuletzt auch den Stimmen der großen Theologen des Mittelalters, eines hl. Bernhard, Thomas von Aquin, Bonaventura usw.

Gewiß sind es immer nur Bruchstücke, die auf diese Weise dem andächtigen Brevierbeter zu Gesicht kommen, Bruchstücke, die nicht vermögen, ihm den ganzen Reichtum der Vätertheologie und der Scholastik quellenmäßig zu erschließen. Aber es ist nichtsdestoweniger doch schon allerhand geistiges Material aus den beiden großen Epochen der Kirchengeschichte, das er in den Abrissen des Breviers kennen lernt, und auch selbst ein gewisses Verständnis für die charakteristische Eigenart der einzelnen Väter kann schon auf diesem Wege erreicht werden. Jeder, der auch nur mit mäßiger Aufmerksamkeit und nicht bloß mit gewandtem Zungenschlag die einzelnen Homilien liest, wird unschwer einen

Ambrosius und Augustinus, einen Thomas von Aquin und Bonaventura, um nur einige zu nennen, von einander zu unterscheiden verstehen. Es verlohnte sich schon für unser asketisches und inneres Leben, die im Brevier gebotenen Väterabschnitte einer besinnlichen und eindringenden Lesung zu würdigen und so manche wertvolle, unsterbliche Gedanken, auf die wir dabei stoßen, dauernd unserm Gedächtniseinzuprägen. Auf diese Weise würden wir zugleich auch wenigstens etwas von dem klassischen Geist der christlichen Antike zu verspüren bekommen.

Leider konnten bei der Verkürzung des Breviers, die notwendig geworden war, die Homilien und Sermonen der Väter nicht mehr vollständig geboten werden. Oft sind die vorgenommenen Kürzungen etwas unglücklich ausgefallen, insofern das Kernstück der Homilie abgeschnitten und eigentlich nur mehr die Einleitung dazu übriggeblieben ist¹⁴.

Eine noch stärkere Kürzung haben sich leider bei den Reformen des Breviers in früherer Zeit die den Väterlesungen voraufgehenden Perikopen aus den Evangelien gefallen lassen müssen. Hier wird gewöhnlich nur ein einleitender Satz gebracht und alles andere mit der Bemerkung *Et reliqua*, wie schon oben erwähnt, ergänzt. Es mag in manchen Fällen möglich sein, an Hand dieses einen Satzes sich den folgenden Abschnitt des Evangeliums inhaltlich zu vergegenwärtigen, so daß uns die erklärende Homilie verständlich wird. Aber nicht immer wird das gelingen.

Sollte es die Zeit nur eben gestatten, so könnte hier eine praktische Ergänzung der neutestamentlichen Schriftlesung in der Form einsetzen, daß wir nun zu dem betreffenden Evangelium greifen und den nur eingeleiteten Abschnitt im Zusammenhang durchlesen. In den neueren Brevierausgaben ist übrigens, was das Auffinden des Textes erleichtert, die alte Zitationsweise aufgegeben und die neue nach Kapitel und Vers angewandt.

Gewiß, etwas Zeit und Arbeit wird dazu notwendig sein, aber es wäre nicht vergebens. Wir würden auf diese Weise wie durch einen süßen Zwang dazu angehalten werden, neben dem Alten Testamente täglich auch eine Lesung aus dem Neuen Testamente, speziell den Evangelien, zu halten und dadurch bald diesen, bald jenen Zug aus dem Leben Jesu in uns aufzufrischen. Es könnte sich dann erübrigen, außerdem noch jeden Tag in den Evangelien zu lesen. Freilich wäre es nicht angängig, die angegebene Methode jahraus, jahrein in gleicher Weise fortzusetzen, da uns ja so jedes Jahr dieselben Perikopen begegnen und

¹⁴ Dem hier vorliegenden Mangel hat neuerdings *Athanasius Wintersig*, Benediktiner der Abtei Maria Laach, durch „Die Väterlesungen des Breviers, übersetzt, erweitert und kurz erklärt“ in dankenswerter Weise abzuhelpen gesucht. In drei gesonderten Abteilungen, die in der Sammlung *Ecclesia orans* erschienen sind, ist das *Proprium de Tempore* abgeschlossen. Wie der Verfasser versichert, sind noch zwei weitere Abteilungen, die das *Proprium de Sanctis* für Juni bis November sowie das *Commune Sanctorum* enthalten sollen, in Vorbereitung.

die übrigen Teile der Evangelien fremd bleiben würden. Um dieser Gefahr zu entgehen, würde am besten so verfahren werden, daß im Anschluß an das Brevier die betreffenden Evangelien zusammenhängend als private Schriftlesung benutzt würden, ähnlich, wie es oben auch für das Alte Testament vorgeschlagen wurde. Damit von vornherein eine Überbelastung vermieden wird, ließe sich von Jahr zu Jahr zwischen Altem und Neuem Testament abwechseln.

Wenn auch ohne weiteres eingeräumt werden muß, daß durch das hier empfohlene Verfahren lange nicht alle Wünsche und Anforderungen befriedigt werden können, die an eine erschöpfende Schrift- und Väterlesung berechtigterweise gestellt werden, so muß anderseits doch anerkannt werden, daß hier ein Weg aufgezeigt ist, auf dem wenigstens ein Minimum des Gewünschten tatsächlich erreicht werden kann. Ein Ideal ist dies freilich nicht; indes wie die Verhältnisse heutigentags vielfach bei den meisten, mit Seelsorgsarbeit überlasteten Geistlichen liegen, läßt sich auch bei bestem Willen ein Mehr kaum verwirklichen. Dabei ist jedoch nicht zu bestreiten, daß der Priester, welcher die Schrift- und Väterlesung in der bezeichneten Form gewissenhaft bei sich durchführt, schon einen reichen Gewinn für sein geistlich-aszetisches Leben bald erfahren wird.

Ein letztes Wort ist noch zu sagen über die Heiligenviten der zweiten Nokturn und deren aszetische Verwendbarkeit. Hier treffen wir einen vielleicht wunden und reformbedürftigen Punkt des Offiziums. Doch mit Reformen und Reformvorschlägen haben wir es hier grundsätzlich nicht zu tun, und wir nehmen darum auch die oft viel geschmähte und scharf kritisierte zweite Nokturn, wie sie nun einmal ist, zugleich aber jederzeit bereit, Verbesserungen, welche die Kirche einführt, dankbar zu begrüßen. Bekanntlich hat dieser Teil des Breviers den sehr praktischen Zweck, uns an konkreten Lebensbildern die Verwirklichung der hohen und heiligen Ideen vorzuführen, wie sie in der Schrift- und Väterlesung ausgesprochen sind. Es soll uns ad oculos demonstriert werden, daß das, was die Heilige Schrift lehrt und was die Väter der Urzeit als sittlich-religiöse Anforderungen aufstellen, nichts Unmögliches und Unerreichbares ist, und daß es Menschen zu allen christlichen Zeiten gegeben hat, die zu den höchsten Höhen der Tugend emporgestiegen sind.

Es wird nicht vielen Priestern möglich sein, neben der *Lectio spiritualis*, wie sie das Brevier in der zweiten Nokturn bietet, noch eine zweite nebenher zu halten, sei es aus einer Heiligenbiographie, sei es aus einem guten aszetischen Schriftsteller. Wenigstens es täglich durchzuführen, wird seine Schwierigkeiten haben, womit allerdings nicht gesagt sein soll, daß wir uns mit dem, was das Brevier in dieser Hinsicht bringt, ganz begnügen sollten. Allein schon wieder aus dem Prinzip der Vereinfachung und des Zeitgewinnes heraus sollte es doch zunächst unser Bemühen sein, die tägliche geistliche Lesung tatsächlich aus dem Brevier zu nehmen, wenigstens diese Übung zeitweilig mit besonderer Sorgfalt zu pflegen. Es wäre ein Fehler, die Heiligenvita des Breviers ganz in den Hintergrund sinken zu lassen und sie nur zu lesen, weil es Vorschrift ist, im übr-

gen aber ganz losgelöst davon und aus andern Quellen die tägliche geistliche Lesung zu halten.

Nun ist freilich die zweite Nokturn für manche ein Stein des Anstoßes, besonders und begreiflicher Weise für solche, die mit dem Öl historischer Kritik gesalbt sind und von einer Biographie an erster Stelle Wahrheit verlangen. In dieser Beziehung lassen freilich, wie jeder Brevierbeter weiß, die Heiligenviten manches zu wünschen übrig. Sie sind meistens, das läßt sich wenigstens zu ihrer äußeren Rechtfertigung sagen, zu einer Zeit verfaßt worden, die nicht so historisch dachte wie die Gegenwart und der kaum ein geschichtlicher Sinn eigen war. Wahrheit und fromme Dichtung sind in vielen Fällen in eins zusammengefloßen und haben sich nicht selten zu lieblich anmutenden Legenden verwoben. Selbst bei der Brevierreform unter den Päpsten Pius IV. und Paul V. trug man Bedenken, alle Legenden, die man damals schon als solche deutlich erkannte, zu entfernen. Der vortreffliche Kenner der Geschichte des Breviers, der Benediktiner *Suitbert Bäumer*, bemerkt zu diesen Reformbestrebungen mit Recht: „Man wollte die Erbauung im Auge behalten, die erbaulichsten Züge aus den Biographien oder Akten herausheben und in einheitliche Form bringen, wobei der liturgische Charakter und Stil gewahrt werden sollte. Die Legenden sollten eben nicht gar zu trocken und eintönig, sondern reichhaltiger sein und Abwechslung bieten.“¹⁵

Für derartige Legenden hat nun allerdings der heutige Mensch nicht mehr das Verständnis wie der mittelalterliche. Wir lieben heute mehr die Wahrheit, auch wenn sie nüchtern ist, und wir möchten einen Heiligen lieber in der vollen Wirklichkeit seines Lebens, seines Leidens und Kämpfens als in dem Rankenwerk einer spielenden Phantasie sehen. Was wir außerdem noch besonders wünschen, ist geschichtliche Treue und Zuverlässigkeit hinsichtlich der Wunder, womit so manche Vita ausgeschmückt ist und an denen auch die späteren Martyrerakten reich sind.

Daß solche und ähnliche Wünsche nicht unberechtigt sind, wird auch von den maßgebenden kirchlichen Stellen nicht in Abrede gestellt, wie die diesbezüglichen Reformen im Laufe der Breviergeschichte deutlich genug dartun. Man weiß auch, daß die obersten Instanzen in der Kirche häufiger Anregung und Auftrag erteilen, neben andern Teilen des Offiziums vor allem auch die zweite Nokturn einer neuen Revision zu unterziehen. Aber wir müssen Geduld haben, denn im Handumdrehen lassen sich solche Arbeiten ohne Zweifel nicht erledigen. Zu ihrer Bewältigung gehört ganz sicher nicht bloß die scharfe Sonde der Kritik, sondern auch ein gerütteltes Maß liebevoller Vorsicht nebst schonendem Taktgefühl, genau so wie etwa bei der Verbesserung uralter Gebräuche und tiefgewurzelter Volksandachten. Man kann auch zuviel reformieren und purgieren,

¹⁵ *Suitbert Bäumer*, Geschichte des Breviers, Freiburg i. Br. 1895, 431. Vgl. auch ebenda 449 ff., 455 ff., 497 f.

so daß man zuletzt nur noch ein knöchiges Gerippe, aber kein Fleisch und Blut und kein Leben mehr in der Hand hat.

Und schließlich — besitzt nicht auch die Legende ihre Berechtigung und ihren tiefen Sinn, sowohl im Volksleben wie in der Geschichte der Frömmigkeit, nicht zuletzt auch in der Heiligenliteratur? So manche profane wie religiöse Legenden, Sagen und Dichtungen, die bis in die Wurzeln des Volkslebens eingedrungen sind und eine Fülle von gesunden Anschauungen und sittlichen Ideen in sich bergen, möchten auch wir nüchterne Menschen von heute doch um keinen Preis missen wollen. Gerade auch die Legenden der Heiligen in unserm Brevier haben uns nach dieser Seite hin manches Nützliche und Wertvolle neben dem Erbau-lichen zu sagen, und in diesem Sinne aufgefaßt, vermögen sie uns in ethischer und aszetischer Hinsicht wirksam anzuregen und zu befruchten. Es ist nicht unsere Aufgabe, von unserm heutigen historisch-kritischen Standpunkt aus über sie die bittere Lauge der Kritik oder des billigen Spottes auszugießen. Freilich brauchen wir uns auch nicht anheischig zu machen, alles, was da erzählt wird, als geschichtliche Tatsache verteidigen zu wollen. Ein solches Unterfangen schießt über das Ziel hinaus, und dadurch erweisen wir weder der Kirche noch dem Brevier einen Dienst. Was fromme Legende ist, sollen wir ruhig fromme Legende sein lassen. Mehr verlangt weder die Kirche noch das eigene Gewissen.

Nur im Vorbeigehen möge noch darauf hingewiesen sein, daß selbst die wunderlichsten Erzählungen in den Heiligenviten des Breviers sich wie harmloses Kinderspiel ansehen gegenüber den abenteuerlichen und grotesken Wundergeschichten, welche im christlichen Altertum der hl. Augustinus in der *Civitas Dei*, im Mittelalter unser Heimatgenosse Caesarius von Heisterbach in seinem *Dialogus miraculorum* und in unserer Zeit der große Josef Görres in seiner vierbändigen christlichen Mystik zusammengetragen und für wahr gehalten haben.

Rückblickend und zusammenfassend kann zum Schluß gesagt werden, daß wir Geistlichen in unserm Brevier eine Lebensquelle besitzen, aus der in reichster Fülle religiöse Werte, ethische Anregungen und aszetische Winke zu schöpfen sind. Noch viele ungehobene Schätze liegen darin verborgen, wir müssen sie nur sehen und zu heben verstehen. Und das ist möglich auch bei der engbegrenzten Zeit, die dem heutigen Priester und namentlich dem Seelsorger für sein Frömmigkeitsleben übrigbleibt. Je enger wir unsere religiösen und aszetischen Übungen an das Tagesoffizium anlehnen, desto größer die Konzentration und Vereinfachung, die wir erzielen. Was für unser geistliches Leben kein Verlust, sondern nur ein Vorteil sein kann. *Non multa, sed multum.*



Zur Bonner Ausgabe des Alten Testamentes (II).

Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, übersetzt und erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von *Prof. Dr. Franz Feldmann* und *Prof. Dr. Heinrich Herkenne*. Verlag von Peter Hanstein in Bonn a. Rh.

VII. Bd., 4. Abt.: Das Buch der Weisheit von *Prof. Dr. Franz Feldmann*. 1926. 131 S. 4,20 RM. — II. Bd., 4. u. 5. Abt.: Das Buch der Richter und das Buch Ruth von *Prof. Dr. Alfons Schulz*. 1926. 129 S. 4,20 RM. — VI. Bd., 3. Abt.: Das Hohe Lied von *P. Athanasius Miller O. S. B.* 1927. 76 S. 2,70 RM. — III. Bd., 2. Abt.: Die Bücher der Könige von *Abt Dr. Simon Landersdorfer O. S. B.* 1927. 251 S. 7,50 RM. — VIII. Bd., 2. Abt.: Das Buch Daniel von *Prof. Dr. Johann Goettsberger*. 1928. 104 S. 3,50 RM.

*

Seit meiner ersten Besprechung der bis dorthin erschienenen Beiträge des Bonner Alten Testamentes in *dieser Zeitschrift*, III. Jahrg. (1926), 165—172, hat das Unternehmen erfreuliche Fortschritte gemacht. Aus den verschiedenen Gattungen des A. T. sind weitere Bearbeitungen vorgelegt worden. Diese sind selbstverständlich in derselben Anlage durchgeführt, setzen aber auch ebenso erfreulich die verheißungsvolle Einführung durch die früheren fort und zeugen von der rührigen Tätigkeit auch der Katholiken auf dem Gebiete der Erklärung und Verwertung der Heiligen Schrift. Die früher ausgesprochene Empfehlung kann den neuen vorliegenden Heften gegenüber wiederholt werden, wie sie denn auch in anderen Kreisen schon warme Anerkennung gefunden haben.

1. Mit der Bearbeitung des „Buches der Weisheit“ ist *Prof. Feldmann*, wie er selbst im Vorwort andeutet, zu einer „Jugendliebe“ zurückgekehrt, da er die ersten Jahre seiner Forschartätigkeit bereits dem Buche gewidmet hat. Das merkt man denn auch durch die ganze Arbeit hindurch. Gegenüber neueren Aufstellungen hält er an der Einheitlichkeit des Buches fest (S. 10 f.). Ort der Abfassung ist wahrscheinlich Ägypten und zwar Alexandrien. „Auf Ägypten weist die griechische Bildung des Verfassers, insbesondere seine Gewandtheit im Gebrauch der griechischen Sprache, die sich an einen griechischen Leserkreis wendet. Auf den hellenistischen Kulturkreis Ägyptens, speziell Alexandriens, weist unter anderem die öftere Bezugnahme auf den ägyptischen Tierdienst und die ausführliche Behandlung der ägyptischen Plagen“ (S. 11 f.). Als Zeit der Abfassung „kommt die hellenistische Kulturperiode Ägyptens unter der Regierung der Ptolemäer in Betracht“ (S. 12). Mit Recht wird hervorgehoben, daß sich der erste Teil (c. 1—5) vorzüglich gegen die eigenen Volksgenossen wendet. Die Gerechten werden offenbar von abtrünnigen Volksgenossen (3, 10) ihres Glaubens und ihrer Sitte wegen befeindet. Die Verfolgungen bis zum Tod vollziehen sich vor aller Öffentlichkeit, also unter den Augen der Obrigkeit, die das Treiben offensichtlich billigt und begünstigt. Dabei müsse man aber „festhalten, daß die große Judenverfolgung, mag sie unter Ptol. VII. (145—117) oder Ptol. VIII. (89—82) geschehen sein, Anlaß zur Entstehung des Weisheitsbuches nicht gewesen sein kann, weil damals die Juden insgesamt aus politischen Gründen bedrängt wurden. Sap. aber setzt voraus, daß damals ein Teil der Juden mit den Feinden gemeinsame Sache machte. Es muß sich also in Sap. um fortdauernde, mehr auf die jüdische Eigenart und Religion gerichtete Gegensätze handeln, die vielleicht als Nachwirkungen einer Gegnerschaft aus politischen Gründen seit Ptol. VII. auftreten und abtrünnige Juden mit den Ägyptern vereinigen konnten“ (S. 12 f.). Die Zeit nach 30 v. Chr. bleibe als Abfassungszeit ausgeschlossen. Der Verfasser selbst muß ein ägyptischer oder alexandrini-

scher Jude gewesen sein, der sich die griechische Bildung in großem Umfange angeeignet hat. „Da das Buch nach Inhalt und Form hellenistische Verhältnisse voraussetzt, so ist Salomon als Verfasser ausgeschlossen“ (S. 13). „Wenn der Verfasser seine Weisheitslehre von König Salomon vortragen läßt, so gebraucht er eine auch sonst übliche literarische Fiktion, die dem Zuge der hellenistischen Zeit folgt und den Zweck hat, dem Buche durch Ausmalen des Ideals in der Gestalt eines hochgeehrten Weisen Ansehen und Autorität zu verschaffen“ (S. 14). Einzigartig sind die religiösen Werte des Buches. „Überall leuchtet der tiefe religiöse Sinn und die hohe sittliche Auffassung des Autors hervor. . . . Das Buch ist, besonders in seinen beiden ersten Teilen, geeignet, dem christlichen Leser als heiliges Buch zu dienen, aus dem er religiös-sittliche Gedanken in hoher, idealer Gestaltung schöpfen kann“ (S. 23 f.).

Bezüglich der Frage nach der Abhängigkeit des Verfassers von der griechischen Philosophie wird in der Einzelerklärung zu 11, 17 hervorgehoben, daß „der Ausdruck ‚gestaltloser Stoff‘ aus der griechischen Popular-Philosophie entlehnt ist“. „Aber der philosophische Irrtum des Dualismus, daß neben Gott noch ein ewiger Stoff existiere, liegt durchaus nicht darin, weil auch die Genesis die Welt aus ‚der unsichtbaren und unbearbeiteten Erde‘ (LXX) erstehen läßt“ (S. 81). Ebenso wenig sei in 8, 20 „die Präexistenz von guten und bösen, zur Verbindung mit äquivalenten Leibern bestimmten Seelen ausgesprochen“ (S. 66). Auch in 9, 15, in dem Wort vom „vergänglichen Leibe, der die Seele beschwert“, „macht sich der Verfasser . . . nicht den platonischen Irrtum vom Leib als dem Kerker der Seele zu eigen, sondern spricht einen allgemein anerkannten Gedanken aus, der auch an andern Stellen der Heiligen Schrift zum Ausdruck kommt. . . . Es besteht aber eine Übereinstimmung im sprachlichen Ausdruck zwischen Phaedo 81 C und V. 15“ (S. 69). Ich frage aber: Was würde man philologisch-exegetisch sagen, wenn man die Stellen bei einem anderen Schriftsteller lesen würde! In 14, 3 entstammt „der Ausdruck ‚Vorsehung‘ der griechischen Literatur oder Philosophie; die Sache selbst, d. i. der Glaube an Gottes Vorsehung, ist biblisch“ (S. 95). Jedenfalls „bleibt bestehen, daß der Verfasser der Sap. philosophische Gedanken und Ausdrücke zur Darstellung seiner alttestamentlichen Anschauung verwertet“ (S. 20). — Hinsichtlich der Darstellung der biblischen Geschichte (III. Teil, c. 10, 1 ff.) wird wiederholt darauf hingewiesen, daß der Verfasser offenbar „jüdische Midraschim zur Ausschmückung der Einzelheiten benutzt hat“ (S. 19, 71). Das ist m. E. wichtig für die Auffassung der biblischen Geschichte durch die biblischen Autoren selbst. Sie standen offensichtlich den Berichten mit viel größerer Freiheit gegenüber und nahmen sie als das, was sie nach richtiger Interpretation sein wollen. — C. 4, 1 mit Rücksicht auf das *casta* der Vulg. als Empfehlung der Jungfräulichkeit fassen zu wollen, „entspricht nicht der Stelle. Tugend bezeichnet die eheliche Keuschheit und die übrigen Tugenden der kinderlosen Eheleute“ (S. 40). — In der Auffassung des „Wortes Gottes“ an den Stellen 18, 14 ff.; 9, 1; 16, 26; 16, 12 und 12, 9 stimme ich damit überein, daß nichts vom Logos der späteren Spekulation darin liegt (S. 18). Aber es ist doch mehr als „die personifizierte göttliche Strafmacht“ oder „der Machtwille Gottes, der alles erschaffen hat“ usw., sondern der wirkliche altorientalische Glaube an die Selbständigkeit und absolute Wirkungskraft des göttlichen Wortes, das direkt als Hypostase neben der ‚Weisheit‘ erscheint. Hinsichtlich der ‚Weisheit‘ aber, „die neben Gott steht und Intellekt und Willen hat, ist bis zum N. T., in welchem die Weisheit (der Logos) klar und deutlich als Person bezeichnet wird, nur ein Schritt“ (S. 60). — Zur Literatur wäre noch nachzutragen: *Athan. Miller O. S. B.*, Die Weisheit der ewigen Weisheit (Bened. Monatsschrift 1922, 252—259).

2. Mit der Erklärung des „Buches der Richter und des Buches Ruth“ setzt *Prof. A. Schulz* seine Untersuchungen zur ältesten Geschichte des israelitischen Volkes in seinem früheren Kommentar zum Buche „Josue“ (s. die Besprechung im III. Jahrg. dieser Zeitschrift, S. 168 f.) fort, und zwar mit derselben Offenheit und Aufgeschlossenheit für die Probleme des Buches und des Stoffes und ebenso in guter lebendiger Übersetzung. Auch das Vorgehen

zur Lösung der vielen literar-kritischen Fragen des Buches ist dasselbe, d. h. weitgehendste Annahme von Beischriften, wo offensichtlich verschiedene Überlieferungen und Abweichungen vorliegen. Er selbst erklärt dazu in der Einleitung: „Auf Grund eingehender Untersuchung habe ich die Überzeugung gewonnen, daß man bei Unebenheiten mit der Annahme von späteren Zusätzen auskommt — ebenso wie in Jos.“ (S. 5). Gleichzeitig aber hat er m. E. die Theorie auf die Spitze getrieben und ihre Unbrauchbarkeit in diesem Maße erwiesen. Denn es müssen nicht bloß einzelne Worte oder Sätze, sondern ganze Abschnitte und Perikopen als spätere Zusätze oder Beischriften erklärt werden. So 2, 11—19; 6, 7—10; 6, 25 ff.; 6, 36—40; 7, 2—8. 9b—11; 9, 26—42 (!, d. i. die ganze Ga'al-Perikope!). C. 2, 11—19 z. B. erscheint „als eine Randbemerkung zum ersten Teil, die auf Grund des zweiten Teiles gemacht ist“ (S. 5). Und von Cap. 20, 1—18 „dürfte weiter nichts ursprünglich sein als 1a. 2b. 3a. 14. Die Zusätze zeichnen sich aus durch Weitschweifigkeit und durch Mitteilung von Dingen, die schon bekannt sind oder nicht zur Sache gehören“ (S. 104). Und V. 3b—13 „... ist die Schreibübung eines Juristen ... man sieht überall Versuche in Stilübungen“ (S. 104). V. 15 vollends „stammt von einem Zahlenmenschen. Dazu gehört auch V. 16. ... Die Stelle verrät einen Schreiber, der seine Kenntnisse zeigen will. ... V. 17 dürfte mit seinem Wortreichtum auf derselben Stufe wie 15 stehen“ (S. 104 f.). Ich muß gestehen, daß nach m. E. Beischriften so nicht aussehen dürfen. Dürfte man außerdem den irgendwie doch schon als festliegend angesehenen und irgendwie geachteten Text ohne weiteres als Freistätte für Stilübungen ansehen? Viel psychologischer und besonders dem Orientalen angemessener ist es doch, bei einem Berichte über ein Ereignis alle möglichen Urkunden ineinanderzuschieben, wie man denn auch die Naht an vielen Stellen ganz deutlich noch erkennen kann. Das fühlt denn auch unser Autor selbst, daß die Dinge bisweilen anders liegen, ja, daß dem Verfasser des Buches offensichtlich bereits in sich abgeschlossene Quellenberichte vorgelegen haben (vgl. S. 7, 10 u. 71). Zudem gilt es m. E. viel mehr als bisher, auch die Eigenart des semitischen Erzählungsstiles mit seinem Wohlgefallen an Breite und an Wiederholungen zu beachten. Auch da wird sich manche Beischrift ohne weiteres erledigen.

Im ganzen ist der Aufbau des Buches also gedacht: „Neben den Richtergeschichten von 3, 12 ab haben dem Verfasser auch die Geschichten in K. 12—21 vorgelegen. Es handelt sich durchweg um selbständige Stücke, die für sich allein vorhanden waren. ... Diese einzelnen Stücke wurden von dem Verfasser gesammelt und nach dem (besonderen) Plane zusammengestellt. Sie bilden nun den zweiten und dritten Teil unseres Buches. Der Verfasser hat die Stücke nicht unverändert übernommen; besonders bei den zuerst verwerteten hat seine Hand stark eingegriffen. Den Richtergeschichten schickte er eine von ihm selbst verfaßte Mustererzählung 3, 7—11 voraus. Nach diesem Muster nahm er bei den übrigen Geschichten größere und kleinere Änderungen und Zusätze vor. ... Als Grundlage seines Werkes schuf er ferner den ersten Teil 1, 1—3, 6. ... Wie er im zweiten und dritten Teil ausgiebig Quellen benutzte, so hat er auch hier Stellen aus Josue wörtlich übernommen“ (S. 10). — Der Name „Richter“ scheint denselben Sinn zu haben wie „Retter“. „Jene zwölf Männer waren Retter in trüber Zeit, die von Jahwe erweckt wurden“ (S. 2). Als Zeit der Abfassung wird aus den Bemerkungen im dritten Teil, daß es damals (d. i. zur Richterzeit) noch keinen König gegeben habe, geschlossen, daß der Verfasser bereits die Segnungen des Königtums kennengelernt hatte. „Nach der Spaltung des Reiches ... wäre eine solche Klage schlecht angebracht gewesen. ... So bleibt für die Niederschrift dieser Sätze nur die Zeit von David und Salomo übrig“ (S. 11). Ob denn die Jothamfabel c. 9 nicht noch andere Stimmungen verrät? — Die Zahlenangaben des Buches werden wörtlich als von 1. Kön. 6, 1 aus geltend angenommen. An ein Nebeneinander oder eine Gleichzeitigkeit sei nicht zu denken. Dabei werden aber dann ebenfalls vier Möglichkeiten der Zählung berechnet. „Die erste Verbindung dürfte zu hoch sein. Aber die drei anderen ergeben ohne Mühe abgerundet (!) 480 Jahre.“ Und auch diese „Zahlen könnten ebensowenig für die wirkliche Chronologie verwertet werden wie die naturwissen-

schaftlichen Angaben in Gen 1 für ein neueres System der Botanik, Zoologie oder Astronomie“ (S. 15). Überhaupt „schaut der Verfasser unseres Buches nicht in die Weltgeschichte. Er befaßt sich mit den Begebenheiten in Israel, und auch mit diesen nur zu religiös-erbaulichen Zwecken. . . . Das A. T. ist ebensowenig ein Lehrbuch der Weltgeschichte wie der Naturwissenschaft. Zu vergleichen wären die geschichtlichen Lektionen des Breviers, wenigstens die älteren. Was erfahren wir da z. B. von der weltgeschichtlichen oder auch nur der kirchengeschichtlichen Bedeutung eines Athanasius oder Augustinus?“ (S. 16).

Für manche Stellen der Übersetzung verweise ich auf meine Ausführungen in der Orient. Lit. Zeitg. 1926 Sp. 645 ff., wo ich gerade die ἀπαξ λεγόμενα behandelt habe. Ganz abweichend und wohl am wenigsten haltbar ist die Ansetzung des Deboraliedes c. 5 hinter die Prosaerzählung c. 4. —

In der Erklärung des „Buches Ruth“, die ebenso mit viel Liebe durchgeführt ist, fällt vor allem die frühe Ansetzung der Abfassung auf.

3. Eine schöne Gabe hat uns ebenfalls P. *Athanasius Miller* mit der Bearbeitung des Hohen Liedes geschenkt. Hier nehmen vor allem die einleitenden Fragen einen großen Teil des Buches (fast ein Drittel!) ein. Dafür werden dem Verfasser ob der Schwierigkeiten, welche die Exegese wie überhaupt die Tatsache der Aufnahme dieses Buches in den Kanon der Heiligen Schrift bieten, die Benützer des Kommentares dankbar sein. So verbreitet er sich nach einer ausführlichen Literaturangabe und Darlegung über den Namen und Inhalt des Buches besonders in den §§ 4 und 5 über „die literarische Form“ und über „die höhere Idee des Hohen Liedes und seine Deutung“. Ausführlich werden die einzelnen literarischen Erklärungsweisen dargelegt. Neben der mythologischen Erklärung zunächst die naturalistische Auffassung: „Das Hohe Lied als ein rein weltliches, profanes Liebeslied bzw. Lieder, denen allerdings eine spätere Zeit einen höheren Sinn untergeschoben hat, der natürlich, weil vom Autor nicht beabsichtigt, mit dem Text als solchem weiter nichts zu tun hat“, sei es nun eine freie Dichtung ohne andern Hintergrund als den der natürlichen Liebe und ihrer allgemeinen Menschheitsgeschichte, oder sei es die Verherrlichung einer geschichtlichen Hochzeit (Salomos!). Auch unser Verfasser gibt zu, „daß es sich dem Wortlaut nach um die Beschreibung einer rein natürlichen, wenn auch höchst idealen, bräutlich-ehelichen Liebe handelt“ (S. 5), und daß das Büchlein, auch vom rein natürlichen Standpunkt aus betrachtet, „eine inhaltlich und formell abgeschlossene, tadellos abgerundete Einheit“ darstellt. Aber Tradition und kirchliche Lehrentscheidung und, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, schon die Tatsache der Aufnahme unter die Zahl der „hl. Schriften“ bezeugen, daß der natürliche Wortlaut nur den greifbaren, sinnfälligen Ausdruck darstellt für eine höhere, geistige, religiöse Idee. Darum folgt zweitens die Darlegung der höheren Auffassung. Diese ist eine rein allegorische, d. h. der eigentliche Wortsinn der Darstellung ist überhaupt nicht der materiell bildliche, sondern nur der durch das Bild dargestellte höhere. Oder zweitens eine typische, welche einen doppelten Sinn annimmt: einen Literalsinn oder Wortsinn und einen höheren, geistigen, typischen Sinn, auch Realsinn genannt. Der erste bildet die Grundlage, der zweite kommt als neuer selbständiger Sinn hinzu, bildet des ersten Vollendung und Krone. Der Typus kann Personentypus (Verherrlichung einer geschichtlichen Hochzeitsfeier Salomos) oder Sachtypus sein, d. h. die Beschreibung der bräutlich-ehelichen Liebe, insofern sie als eine von Gott geschaffene Einrichtung das entsprechendste Abbild jener höheren liebenden Vereinigung Gottes mit der Menschheit darstellt. Verfasser legt mit Recht dar, wie diese Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Menschheit als einer Ehe im A. T. eine ganz geläufige war und darum der Dichter des Hohen Liedes damit also nur ein bekanntes Bild aufnimmt. In der Ausdeutung des Bildesselbst, d. h. Darstellung der Liebe Gottes zur Menschheit, speziell zu seinem Volke“ (§ 5) gegenüber der Beschränkung auf die Synagoge oder auf die Kirche Christi nimmt P. *Miller* einen Mittelweg ein: „Der Verfasser hat nicht

die Synagoge schlechthin im Auge, sondern die ganz vollkommene und die zur Völkermutter heranwachsende Synagoge, d. h. die Kirche des Messias“ (S. 13), indem eben für jeden alttestamentlichen Schriftsteller der Liebesbund zwischen Gott und seinem Volk auf dessen Vervollkommnung im messianischen Reiche hinauswies. Miller möchte das Thema des Hohen Liedes umschreiben: „Die Beziehungen des Messias zu seiner Gemeinde“ (S. 13). Erwähnt werden dann noch die spätere asketisch-mystische Deutung auf die Einzelseele und die besonders seit dem 12. Jahrhundert einsetzende Deutung auf Maria. Hinsichtlich des literarisch-dichterischen Aufbaues des Hohen Liedes (§ 6) schließt sich der Verfasser gegenüber „der Theorie der aufgelösten Lieder“, d. h. einer einfachen Auswahl von Hochzeitsliedern, und der dramatischen Auffassung (Königs- und Hirtenhypothese) der sog. lyrisch-dramatischen an: „Die Teile des Hohen Liedes sind lyrische Dialoge oder lyrische Zwiesprache, durchsetzt mit dramatischer Bewegung und Handlung, aber ohne streng dramatische Durchführung. Der Grundton des Hohen Liedes ist und bleibt lyrisch“ (S. 15). Im Aufbau des Liedes herrscht eine gewisse Einheit, ein gewisser Fortschritt, ein wenn auch freier Plan“ (S. 15). Mit Recht hebt der Verfasser hervor: „Die Vertreter der Theorie der aufgelösten Lieder mögen einmal den Versuch machen, aus der angeführten Literatur arabischer Liebespoesie ein Hohes Lied von der gleichen Einheitlichkeit und Charakterisierung, von der gleichen Vornehmheit, Kraft und edlen Schönheit zusammenzustellen“ (S. 15). Der einheitliche Aufbau tritt ja schon aus der Inhaltsübersicht (S. VII/VIII) deutlich hervor. Hinsichtlich des literarischen Charakters entsprechend der höheren Deutung wird auch nochmals besonders hervorgehoben, daß die Darstellung sich unverkennbar an orientalische Hochzeitsgebräuche und Hochzeitslieder anlehnt, d. h. dieselben eben für den Ausdruck der höheren Idee gebraucht. „Es wäre Blindheit, diese Berührungspunkte zu leugnen“, ja sie verneinen, „hieß zu einem guten Teil auf das Verständnis des Wortlautes verzichten“ (S. 16). Diese Elemente der Liebespoesie werden zusammenfassend (ebenda S. 16) herausgehoben und auch in der Erklärung selbst bisweilen nochmals angegeben. Hier hätte ich nur gewünscht, daß der Verfasser auf die neu bekanntgewordene akkad. Hymnenliteratur bzw. den Hymnenkatalog mit Liederanfängen, deren Bedeutung für das Hohe Lied er ja auch anerkennt (S. 6), Bezug genommen hätte (vgl. *meine* Bemerkungen im Lit. Jahrb. V (1925) S. 215 f.). Die letzten Paragraphen behandeln dann noch besonders die wichtigen Fragen nach dem Verfasser und nach der Kanonizität des Buches, die bekanntlich ihre eigene Geschichte hat. Als Verfasser wird Salomo aus sprachlichen und ideengeschichtlichen Gründen mit Recht abgelehnt: „Wie in Eccle und Sap., so ist auch hier der Name Salomo als ‚literarische Fiktion‘ zu betrachten“ (S. 18). — Die Übersetzung ist soweit als möglich nach dem Urtext hergestellt und muß als gelungen bezeichnet werden. In Einzelheiten wird man ja immer anderer Ansicht sein können. Die Erklärung selbst, die zum Verständnis des Liedes vollständig genügt, ist entsprechend der Auffassung desselben in zwei Teile zerlegt, die jeweils übereinander durchgeführt werden, d. h. neben oder unter der Literalerklärung steht die höhere Deutung besonders an der Hand der altbewährten kirchlichen Erklärer. Gerade diese gewährt so einen willkommenen Einblick in die Geschichte der Auffassung unseres Liedes und zugleich in seine große Bedeutung für die Entwicklung der kirchlichen Frömmigkeit.

Die Bearbeitung von P. Miller stellt eine volle abgerundete Leistung dar und wird jederzeit in den schwierigen Problemen unseres Buches als willkommener Führer dienen. Bei der Literaturangabe wären gerade für die neuere Hymnenliteratur (unter c S. 2 f.) neben *Ebeling* und *Wittekindt* (S. 6) noch anzuführen gewesen: *Th. J. Meek*, *Canticles and the Tammuzcult*, in *Americ. Journ. of Sem. Langu. and Literat.* 39 (1922/23) 1—14; *derselbe*, *Babylonian Parallels to the Song of Song*, in *Journ. of Bibl. Lit.* 43 (1924), 245 ff., und jetzt *N. Schmidt*, *Is Canticles an Adonis Litany*, in *Journ. of Americ. Or. Society* 46 (1926) 154—164. Dann darf noch im Zusammenhange auf zwei neueste Aufsätze hingewiesen werden: eben von P. Miller, *Die Brautmystik des Alten Testamentes*, in *Bened. Monatsschr.* 1927, 260—266, und besonders

Fr. X. Kugler, Vom hohen Lied und seiner kriegerischen Braut, in *Scholastik* 2 (1927) 38—52. — Zum Schlusse noch eine Berichtigung zu S. 32: Daß die Herbstzeitlose in der palästinensischen Flora nicht vorkomme (*Fonck*, *Streifzüge* 56), ist nicht richtig. Ich habe solche bei meinem Palästinaaufenthalte im Sept/Okt. 1927 sowohl im West- wie im Ostjordanlande wiederholt gesehen. Vgl. außerdem *Imm. Löw*, *Flora der Juden* II 156 ff. und besonders *G. Dalman*, Die Blume habassélet der Bibel, in *Martifestschrift* 1925 S. 62 f., wo er ebenfalls feststellt, daß „sie vor dem Eintreten des Regens, wohl durch den im Herbst stärker werdenden Tau, auf dem kahlen Erdboden stellenweise in großer Menge auftritt“ und „ihre liebliche, aber bescheidene Blüte in Palästina überall wohlbekannt ist“.

4. Wieder ins historische Gebiet führt der Kommentar von Abt *Simon Landersdorfer O. S. B.* über „Die Bücher der Könige“. Man freut sich, dem trotz seiner vielen anderen Arbeiten auch auf seinem alten Arbeitsgebiete immer wieder tätigen gelehrten Abte gerade hier zu begegnen. Ist er doch als bewährter Kenner des gesamten Alten Orients für die Beurteilung historischer Fragen und Zusammenhänge besonders kompetent. Überall bricht denn auch die neueste Fragestellung hindurch. Ich verweise z. B. nur auf die Beurteilung des Zuges des Pharaos Necho nach Karkemisch und des Zusammenstoßes mit dem jüdischen König Josia bei Megiddo (2. Kö. 23, 29 ff.). Um so mehr ist zu bedauern, daß der Verfasser durch die „Richtlinien“ gehindert war, an wichtigen Stellen sich näher auf die Probleme einzulassen. Denn nicht der Fachmann bedarf dieser Einführungen, sondern gerade die Benutzer, für welche das vorliegende Kommentarwerk gedacht ist. Ebenso finde ich einen klaffenden Widerspruch darin, daß einerseits die Übersetzung nach dem hebräischen Urtext angefertigt ist, die Eigennamen aber andererseits „entsprechend dem Programm in der Schreibweise der Vulgata wiedergegeben sind“ (Vorw.). Hier gibt es m. E. doch nur ein aut — aut. Zu welchen Konsequenzen dies führt, sieht man z. B. aus der Wiedergabe des Namens des Gründers von Samaria als Hauptstadt des Nordreiches mit „Amri“ (statt Omri). Man muß sich wirklich zuerst besinnen, wer hier gemeint ist. Dann die Schreibung des Namens Gottes Ramman mit Remman, oder der Philisterstadt Gat mit Geth, des bekannten Jezreel mit Jezrahel. So haben die Orte weder in alter noch in neuer Zeit geheißen. Endlich hätten doch in einem wissenschaftlichen Kommentar die Texte und Quellen nach der verschiedenen Herkunft und der verschiedenen Einstellung irgendwie auch im fortlaufenden Text oder in den Anmerkungen herausgehoben werden sollen. In der Einleitung werden diese „Quellen des Königsbuches“ zwar behandelt und wird auch auf „scheinbare Widersprüche“ oder „nicht ganz übereinstimmende Doppelberichte“ hingewiesen, ebenso daß „derartige auf Versehen des Verfassers beruhende Schwierigkeiten durch Berücksichtigung der Verschiedenheit der Quellen zu erklären seien“ (S. 4), aber die spätere Darbietung läßt diese Dinge völlig außer acht.

Auch hier wird wieder mit Recht hervorgehoben, daß wir es mit „einer Art theokratischem Pragmatismus zu tun haben: „Der Zweck des Verfassers ist eben nicht die Darbietung des geschichtlichen Materials als solchen, sondern er (der Verfasser) verfolgt damit eine bestimmte Tendenz. ... Jeder König wird nach seiner Stellung zum Gesetz beurteilt, und es wird mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß je nach seiner diesbezüglichen Einstellung sich auch die politische Lage gestaltete“ (S. 3). Die Entstehung des Buches ist zwischen 562 (der Begnadigung des Königs Jojachin) und 538, dem Ende des Exils, anzusetzen. „Es ist ausgeschlossen, daß er (der Verfasser) sonst nicht darauf angespielt hätte“ (S. 4). Dieser ist nicht der Prophet Jeremia, wohl aber ein Schüler oder einer aus dem Kreise des Jeremia (S. 6). In der „Chronologie“ schließt sich unser Verfasser im wesentlichen an die Zahlenangaben bei *Kugler*, Von Moses bis Paulus, an. Die keilinschriftlichen Parallelen sind dabei eingearbeitet.

An Einzelheiten möchte ich noch des Näheren hervorheben, was mir besonders aufgefallen. Die große Zahl der Opferstücke in 1. Kö. 3, 4 u. 8, 62 ff. dürfte uns jetzt nicht mehr so hoch vorkommen, seitdem wir die altorientalischen diesbezüglichen Angaben aus den sumeri-

schen Tempelarchiven kennen; vgl. die Arbeiten *P. Deimels* und meine Ausführungen im Lit. Jahrb. 1928. Auch die Angabe der Zahl salomonischer Sprüche auf 3000 (so muß es I, 5, 12 heißen) und 1005 Lieder ist offensichtlich altorientalisch zu beurteilen. 1000 Sprüche gehören auch in Ägypten zum Begriffe des „Weisen“; siehe *Erman*, Literatur der Ägypter, S. 363. Zur Ansetzung des Auszuges auf 1448 v. Chr. (zu I, 6, 1) habe ich doch starke Bedenken. Als Pharaos des Auszuges wird immer nur Ramses II. in Betracht kommen. Wir kommen doch um die Angabe Ex. 1, 11 nicht herum. — Die Lage der salomonischen Erzgießerei von Sarethan (I, 7, 46) ist doch noch sehr fraglich; vgl. wieder die Ausführungen von *A. Alt* im Palästina-jahrbuch 1928 S. 41 ff. — Das „Siegel des Knechtes des Jerobeam“ aus Megiddo (zu II, 22, 12) ist jetzt für die Zeit des Jerobeam II. unsicher geworden; vgl. die Ausführungen von *R. Dussaud*, Syria VI (1925) 108 f., 336 f., der es aus paläographischen Gründen in die Epoche des Achab setzt: Die Frage nach dem Orte der Ermordung des Sanherib (II, 19, 37) dürfte durch die Untersuchungen *A. Ungnads* in der Zeitschr. f. Assyriol. N. F. 1 (1923) 50 f. für Ninive entschieden sein. In 2. Kö. 11, 14; 23, 3 ist doch wohl nicht mehr „an der Säule“, sondern „auf seinem Platze“ zu übersetzen; siehe meine Ausführungen in *meiner Arbeit* „Ps. 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung“ (1929) S. 13 Anm. 5. Zur berühmten Frage nach dem „Gesetzbuche im Bericht über dessen Auffindung unter König Josia“ (II, 23, 8) wird mit Recht hervorgehoben: „Wenn man alle in Betracht kommenden Umstände erwägt, kommt man mit großer Wahrscheinlichkeit zur Annahme, daß es sich zunächst um das Deuteronomium handelt; ob gerade in der vorliegenden Form, mag dahingestellt bleiben. Wenigstens erklären sich die von Josias auf den Fund hin getroffenen Maßnahmen am leichtesten. Im übrigen gewinnt man allerdings den Eindruck, daß vor 622 alle schriftlich niedergelegten mosaïschen Gesetze verlorengegangen waren und man in dem aufgefundenen Kodex das Gesetz des Moses wiedererkannt habe. Aus dem Zusammenhange läßt sich über den Umfang des Buches nichts schließen. ... Gänzlich unbeweisbar ist die Behauptung der Kritik, daß eine Fälschung im Spiele gewesen sei“ (S. 226).

5. Mit dem Buche „Daniel“ hat *J. Göttberger* das schwierigste und gegenwärtig umstrittenste aller prophetischen Bücher in Angriff genommen und auch herauszuholen versucht, was nach der gegenwärtigen Lage unserer Wissenschaft herauszuholen ist. Seine Ausführungen zeigen auch deutlich, welch schwere geschichtliche und exegetische Probleme hier noch zu lösen sind. Nur hätte ich doch vielfach eine mehr positive Stellungnahme gewünscht, wo der Verfasser nur mit einem Non liquet oder „nicht grundloser Ausflucht“ usw. arbeitet (bes. S. 3 f., § 3, 2). Ebenso in der Behandlung der Frage des Buches D. als „Apokalypse“. *Verf.* ist sich klar darüber: „Wenn der Gebrauch eigenartiger, unwirklicher Bilder zur Einkleidung von Offenbarungen, ihre geheimnisvolle, einer eigenen Wortdeutung bedürftige Art, das Spiel mit Zahlen, der umfassende weltgeschichtliche Rahmen der Zukunftsschau, das Ineinanderspielen von zeitgeschichtlichen, messianischen und endzeitlichen Ideen hinreicht, um eine Schrift in die apokalyptische Literatur einzureihen, so verdient das Buch Daniel den Namen der atl. Apokalypse“ (S. 12). Dies ist aber nach dem allgemeinen exegetischen Sprachgebrauch das Wesen der Apokalypse. Also ist das Buch Daniel eine Apokalypse. Diese ist im Neuen Testament heimisch, warum sollte nicht auch im Alten Testament, wenn die literarische Gattung erwiesen ist und diese Art der Darstellung in der Zeit lag, der Geist Gottes sich dieser Art bedient haben, um in dieser Weise zukunftsverheißend und tröstend auf das schwerringende Volk einzuwirken? Hier gilt es, mit dem Prinzip der literarischen Gattung wirklich Ernst zu machen.

In der Einleitung wird mit Recht hervorgehoben, daß das Buch Daniel in der prophetischen Literatur eine besondere Stellung einnimmt. „Das Buch Daniel ist nicht eine Sammlung von Weissagungen, wie sie uns die übrigen Prophetenbücher bieten (NB. Sind es die anderen wirklich in diesem Sinne?). Dn 1, 3, 4, 6, 13 und 14 berichten von Begebnissen wunderbarer Art,

die keine prophetische Bedeutung haben. ... Erst Kap. 7—12 bieten Stücke, die prophetische Danielerlebnisse (Gesichte) um ihrer prophetischen Bedeutung willen bringen, ohne daß eine andere Absicht, als die Zukunft zu enthüllen, dabei irgendeine Rolle spielte. Es begegnet uns freilich auch bei den übrigen Propheten mehr oder minder eine Mischung von Prophetenerlebnissen und Weissageworten. ... Aber mit Ausnahme von Jonas stehen auch erstere durchaus und ausschließlich, anders als bei den Erlebnissen Daniels, im Dienste der prophetischen Sendung. Das prophetische Mahnwort an die Zeitgenossen, das die sonstigen Prophetenbücher beherrscht, fehlt hier vollständig, wenn man nicht die Lehrabsicht der Danielerzählungen, die auf die heidnischen Zeitgenossen geht, dafür gelten lassen will. Zukunftswissagung ... kommt bei Daniel in erster Linie, ja ausschließlich in Betracht“ (S. 12). Ebenso wird klar herausgestellt, daß zwischen dem Danielbuch als Ganzem in der heutigen Form und den einzelnen Perikopen zu scheiden ist. „Das Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt (trägt) Spuren einer wechselvollen Geschichte an sich“ (S. 2), es gibt „einzelne Stücke, die ... noch als ehemals selbständige Bestandteile erkennbar sind“ (S. 5), ja „der Gedanke drängt sich auf, daß die Danielepisoden, die sich meist mit den gegenwärtigen Kapiteln decken ... , in einem ersten Entwicklungsstadium für sich selbst entstanden und in bestimmter Form, vielleicht sogar in schriftlicher Fassung, zunächst getrennt weiter tradiert wurden“ (S. 7; vgl. im einzelnen S. 18 f., 19, 41, 49, 53, 59, 67). Allerdings möchte der Verfasser „weitgehend den Grundstock des Buches in die Zeit des Daniel zurückverlegen“ (S. 6). Und hier kommt ja gerade die neueste Forschung in weitem Maße entgegen, die immer mehr anerkennt, daß alte Stoffe verarbeitet sind. „Die spätesten sicheren Anzeichen, welche die Abfassungszeit unseres gegenwärtigen Buches erkennen und erschließen lassen, führen ungefähr in den Anfang der griechischen Zeit“ (S. 5). Aber dagegen erheben sich doch allerhand Schwierigkeiten, „besonders hinsichtlich der Einstellung zur Makkabäerzeit“. Denn auch der Verf. erkennt an, daß die „Weissagungen des Daniel als ersten und ausgiebigst gestellten Zielpunkt die makkabäischen Ereignisse ins Auge fassen“ (S. 4). Und die Annahme einer späteren Überarbeitung, d. h., daß die Weissagungen im Anschluß an die erlebte Erfüllung von den späteren Lesern abgeändert und erweitert worden sind“ (S. 10), da diese doch das Mittelmaß sonstiger Weissagungen weit überschreiten, ist m. E. sehr mit Vorsicht zu nehmen. Hebt doch der Verf. in anderer Beziehung selbst hervor, „daß die Eigenart des Inhalts der Prophetenschriften nicht leicht daran glauben läßt, daß sie von Epigonen in tiefergreifender Umgestaltung der ursprünglichen Fassung entkleidet worden waren“ (S. 6). Das gilt doch, auf die Umstände angewendet, auch hier. Hinsichtlich des Sprachwechsels im Buche „befriedige am ehesten noch immer die Annahme, daß in der hebräischen Gestalt des Buches ein verlorengegangenes Zwischenstück aus der aramäischen Überlieferungsform ergänzt werden mußte“ (S. 10).

In der Einzelerklärung hebt der Verf. in der berühmten Stelle vom „Menschensohn“ (7, 13 f.) mit Recht hervor, daß es sich „nach dem Sprachgebrauch und nach dem nächstliegenden Sinne unserer Stelle um ein neuartiges Symbol für das nunmehr kommende messianische Reich handle“ (S. 56), der Menschensohn also nach der folgenden Erklärung das Volk der Heiligen des Höchsten, d. i. das Volk Gottes bedeute (Kollektivdeutung; ebenda). „Das Reich der Heiligen ist dann auch bei Dn 7 nicht das endzeitliche Gottesreich, sondern zunächst das Volk der Juden als Volk Gottes und als Träger des letzten, ewigen messianischen Reiches“ (S. 65). Auch eine Entlehnung dieses Symbolen von anderswoher wird ebenso mit vollem Recht abgelehnt. Es genügt zum Verständnis der Entstehung m. E. vollständig der Zusammenhang, indem im Gegensatz zu den vorhergehenden vergänglichen Reichen (Tiersymbole!) das neue „Reich der Heiligen des Höchsten“ durch einen in Menschengestalt symbolisiert wird, eine solche Vorlage auch bisher nicht gefunden wurde (S. 56). Die vier Reiche werden gedeutet auf Nebukadnezar, Belsazar, das medo-persische und das griechisch-syrische Reich, in letzterem steht als das „kleine Horn“ beherrschend Antiochus IV. Auch bezüglich des „Greuels der Verwüstung“ ist die makkabäische Deutung die beste. Denn „von dem, was unmittelbar in die

Augen springt, spricht so vieles sicher Deutbare für die makkabäische Zeit, daß sie kaum aus dem Gesichtsbild des Propheten weggedacht werden kann“ (S. 75; vgl. auch S. 91 ff.). Für die 70 Jahrwochen „läßt die Art, wie sie zustande kamen, schwerlich eine genaue Berechnung erwarten“ (S. 75). Die messianische Deutung verliere bei einem Verzicht auf genaue Berechnung nur scheinbar, „weil zwar die meisten behaupten, daraus Christi Wirkens- und Leidenszeit berechnen, ja vielleicht bis auf Tag und Stunde bestimmen zu können, aber jeder wieder ganz eigene Wege geht“ (S. 75). Zu der Zusammensetzung der symbolischen Tiere sei darauf hingewiesen, daß bei den Ausgrabungen in Ur tatsächlich solche aus verschiedenen Metallstücken zusammengesetzte Tiergestalten (Widder) gefunden worden sind (*Times*, Weekly Edition vom 7. Febr. 1929 u. Abb. ebenda vom 25. Juli 1929).

Auch die neuen Veröffentlichungen zeigen insgesamt, daß das Unternehmen auf bestem Wege ist. Wir haben bisher in jedem einzelnen Beitrag eine ganz individuelle, wertvolle Arbeit. Möge es auch weiterhin einen so günstigen Fortgang nehmen.

L. Dürr.

Kirchenrechtliche Neuerscheinungen II.

1. *Commentarium Lovaniense in Codicem iuris canonici*, editum a magistris et doctoribus Universitatis Lovaniensis. Vol. I, Tom. 1: *A. van Hove*, Prolegomena. Mechliniae-Romae (H. Dessain) 1928. XX u. 373 S. 8°. 80.
2. *A. de Meester*, Iuris canonici et iuris canonico-civilis Compendium. Nova editio. Tom. III, pars 2. Brugis (Desclée de Brouwer) 1928. 347 S. 8°.
3. *Josephus Pejška*, C. ss. R., Jus canonicum religiosorum. Editio tertia. Friburgi (Herder et Co.) 1927. XVI u. 366 S. 8°. Ungeb. 8,50, geb. 10 RM.
4. *Documents du Saint-Siège (1918—1924). Texte et commentaire.* Revue des Communautés religieuses. Louvain (Museum Lessianum) 1928. 96 S. 8°. 3,50 RM.
5. *P. Heinrich Suso Mayer*, Die Klöster in Preußen; die staatsrechtliche Stellung der Klöster und klösterlichen Genossenschaften der katholischen Kirche nach dem in Preußen geltenden Recht (Görresgesellschaft, Veröff. d. Sektion für Rechts- u. Sozialwissenschaft, Heft 50). Paderborn (F. Schöningh) 1927. 46 S. 8°. 2,40 RM.
6. *August Knecht*, Handbuch des katholischen Eherechts. Freiburg (Herder & Co.) 1928. XI u. 812 S. 8°. Geb. 32 RM.
7. *P. Chrétien*, De matrimonio; praelectiones quas in Seminario Metensi habebat. Metis (Imprimerie Lorraine) 1927. 332 S. 8°. 4,20 RM.
8. *Theodor Gottlob*, Der Chorepiskopat im Abendland (Kanonistische Studien und Texte, herausgeg. von A. M. Koeniger, Heft 1). Bonn (K. Schroeder) 1928. 164 S. 8°. 5 RM.
9. *Alban Haas*, Das Interdikt (Kanonistische Studien und Texte, herausgeg. von A. M. Koeniger, Heft 2). Bonn (K. Schroeder) 1929. 151 S. 8°. 4,50 RM.
10. *Joseph Lammeyer*, Die juristischen Personen der katholischen Kirche, historisch und dogmatisch gewürdigt auf Grund des neuesten kirchlichen und staatlichen Rechts. Paderborn (F. Schöningh) 1929. 240 S. 8°. Ungeb. 7, geb. 9 RM.
11. *Heinrich Lampe*, Die geschlossene Zeit. Berlin (Höllering-Verlag) 1928. 76 S. 8°. 3 RM.
12. *Hans Rieder*, Staat und Kirche nach modernem Verfassungsrecht. Berlin (Carl Heymann) 1928. 164 S. 8°. 6 RM.
13. *August Hagen*, Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848 bis 1862. 2 Teile. (Kirchenrechtliche Abhandlungen herausgeg. von A. Stutz, Heft 105—106 und 107—108.) Stuttgart (F. Enke) 1928. X u. 272 S. bzw. 334 S. 8°. Ungeb. 22 bzw. 28 RM.

* * *

1. Der Kommentare zum neuen Gesetzbuch der katholischen Kirche sind schon viele und mancherlei, zum Teil bereits vollendet, zum Teil noch unvollendet. Das, was nun Löwener Professoren und Gelehrte herauszugeben begonnen haben, dürfte, wie schon der erste Band erkennen läßt, das Ausführlichste, Gründlichste und Zuverlässigste dieser Art werden. Der erste Band hat zum Verfasser den bekannten Kanonisten der Universität Löwen, *Alphons van Hove*. Es sind darin nur die Prolegomena behandelt, d. h. jene Dinge, die zu einer Einführung gehören: im 1. Teil der Begriff des Rechts und Kirchenrechts (S. 1—35), im 2. Teil die sogenannten materiellen Kirchenrechtsquellen oder, wie der Verfasser besser sagt, die fontes constitutivi (S. 36—88), im 3. Teil die sogenannten formellen Kirchenrechtsquellen oder die fontes scientiae (S. 89—210), im 4. Teil die Geschichte der kanonistischen Rechtswissenschaft (S. 211—333), endlich im 5. Teil der Kodex als Ganzes und seine Kommentare (S. 334—353). Diese Prolegomena decken sich also so ziemlich mit dem, was gemeinhin in der Einleitung zu den kanonistischen Hand- und Lehrbüchern steht. — Vermissen könnte man im 1. Teil Erörterungen über die Wissenschaft des Kirchenrechts und deren Wert und Bedeutung. Viel später wird allerdings, aber nur gelegentlich und andeutungsweise, die Bemerkung gemacht,

das Kirchenrecht sei dem Objekt nach ein Teil der Theologie (S. 238) und stelle eine theologische Disziplin dar (S. 273). In Hinsicht auf die (S. 307) erwähnte Tatsache, daß in manchen Ländern, wie in Deutschland, kanonisches Recht in den juristischen Fakultäten gelesen und als juristische Disziplin angesprochen wird, wären entsprechende Erörterungen nicht unangezeigt gewesen; Ref. darf wohl hierzu auf sein Kirchenrecht 1926, S. 10 f. verweisen. Auch die Bemerkungen des *Verf.* (S. 204) über die *scientia canonum* wären zur Sache heranzuziehen. — Eine Geschichte des Kirchenrechts ist nicht versucht worden; dafür wird in den kommenden Bänden Einleitungshistorie bei jedem einschlägigen Punkte des nach dem Kodex zu entwickelnden Rechtsstoffes gegeben werden. In herkömmlicher Weise wird statt einer Rechtsgeschichte auf 170 Seiten, also ziemlich ausführlich, die Geschichte der Quellen in gewissem Zusammenhang gebracht. Doch gesteht der *Verf.* im Vorwort selbst, daß er hier keine eigenen Forschungen biete, sondern nur summarisch wiedergebe, was andere Gelehrte zutage gefördert haben. Trotzdem ist es sein besonders anzuerkennendes Verdienst, die Literatur zu dieser Quellengeschichte möglichst vollständig aufgeführt zu haben. Man sieht da zugleich, welch umfassender Anteil gerade der deutschen Forschung zukommt. Daß aber hier manches noch zu korrigieren, manches noch zu ergänzen ist, weiß auch der *Verf.* (s. Vorwort). — Sehr begrüßenswert ist die ebenso ausführliche Geschichte der kanonistischen Wissenschaft. Findet man sonst in den Hand- und Lehrbüchern eine mehr oder minder lückenhafte, trockene Aufzählung der Autoren der einzelnen Jahrhunderte, so nimmt der *Verf.* bei den einzelnen Perioden einen achtenswerten Anlauf zu pragmatischer Würdigung der Kirchenrechtsschriftsteller und der betreffenden Perioden, wieder mit Namhaftmachung aller einschlägigen Literatur. — Verhältnismäßig kurz ist der letzte Teil, der über den neuen Kodex, ausgefallen. — Auffällig ist, daß S. 291 von *O. Gierkes* Althusius noch die erste Auflage zitiert wird, da doch schon die dritte erschienen und eine vierte angekündigt ist. S. 351 wird *R. Köstler* als Verfasser eines Handbuchs des katholischen Kirchenrechts in fünf Lieferungen 1928 verzeichnet; gemeint kann aber nur dessen Wörterbuch zum Kodex sein, das in fünf Lieferungen seinerzeit angezeigt wurde und bis zur zweiten vorläufig erschien. S. 343 ist von acht Quellenanhängen zum Kodex die Rede; tatsächlich sind es seit mehreren Jahren schon neun. S. 316 und 320 werden *Sägmüller* und *Löhr* als Professoren des Kirchenrechts in Freiburg (statt Tübingen) aufgeführt; S. 327 ist *Hilling* noch als Professor in Bonn genannt, obwohl er bereits seit 1918 in Freiburg ist.

Es ist nur zu wünschen, daß der vortrefflich begonnene Löwener Kommentar zum Kodex rasch und rüstig im Erscheinen vorwärtsschreite.

2. Die Vorzüge des Kirchenrechtshandbuchs von *De Meester* sind bereits in einer früheren Anzeige der drei ersten Teile des Ganzen in gebührender Weise hervorgehoben worden (s. *diese Zeitschrift* 1928, 64). Sie geben auch dem nun vorliegenden Schlußband sein Gepräge. Er behandelt das Prozeß- und Strafwesen, anhangsweise noch die Irregularitäten und einfachen Weihehindernisse. Was den Teil über das Prozeßwesen betrifft, so wird darin nicht der gesamte kirchliche Prozeß in allen Einzelheiten, sondern bloß das behandelt, was für die Praxis vornehmlich von Bedeutung ist. Dabei sind die einschlägigen Kanones im großen Ganzen der Reihe nach zugrunde gelegt und durch allgemeine Hinweise, Begriffseinteilungen, kurze Erörterungen und Aufführung von Gegenmeinungen erläutert. Einen größeren Umfang zeigt der Teil, der dem Strafwesen gewidmet ist. Wenn die Weihehindernisse in einen Anhang hierzu verwiesen wurden, so hängt dies damit zusammen, daß der *Verf.* einerseits die Sakramente, also auch das des Ordo, innerhalb der Moraltheologie behandelt, andererseits, wie er meint, die Irregularitäten doch eine gewisse Verwandtschaft mit den Zensuren und Strafen bekunden, obschon sie eigentlich weder das eine noch das andere sind. Ob allerdings solche Gründe für die Ausscheidung dieser Materie aus dem Ordinationsrecht hinreichen, könnte man baß bezweifeln. Doch sei dem wie ihm wolle, jedenfalls hat der *Verf.* gerade diesen Anhang be-

sonders gut behandelt, und wenn schon allenthalben in seinem Werke Klarheit und Übersichtlichkeit bei relativer Knappheit zutage tritt, so ganz vorzüglich hier. Es bleiben da natürlich verschiedene Zweifelsfragen. So die (S. 302), ob gemäß c. 990 § 2 der *quilibet confessarius* nur innerhalb der Beichte bei geheimen Dringlichkeitsfällen Dispense von Irregularitäten erteilt oder auch außerhalb derselben, wie der *Verf.* annimmt. Für klösterliche Verhältnisse wäre letztere Möglichkeit dem Wortlaut des Kanons nach denkbar; indes der Begriff *poenitens* in dem Kanon weist doch sicherer auf die Beichte hin, so daß nur ersteres angenommen werden kann. Oder: nach c. 984 no. 6 ist der *iudex irregularis*, der ein Todesurteil fällt. Dazu bemerkt der *Verf.* (S. 307¹), daß Geschworene diese Irregularität sich nicht zuziehen, da sie kein Urteil fällen. Das gilt für die Landesverhältnisse des Verfassers; aber z. B. für deutsche Verhältnisse träfe das seit der Gerichtsreform von 1924 nicht zu, vielmehr müssen danach auch die Geschworenen als irregular betrachtet werden. Und wiederum: wenn die Vasektomie nicht eine absolute Unfruchtbarkeit herbeiführt, wie nun erwiesen scheint, dann tritt im Falle derselben die Irregularität nicht ein; der *Verf.* glaubt (S. 311), es sei die Meinung, daß sie einträte, viel probabler. Ferner: in c. 985 no. 2 ist der Begriff *acatholici* sicher von Andersgläubigen zu verstehen, von denen man sich die Taufe spenden läßt; so auch der *Verf.* (S. 308), der diese Meinung probabel nennt. Ob aber dasselbe auch für c. 987 no. 1 anzunehmen ist, bleibt sehr zweifelhaft, da die Irregularität für *filii acatholicorum* nicht bloß von den Söhnen Andersgläubiger, sondern in verstärktem Maße noch von denen Ungetaufter gelten muß. — So läßt sich im einen oder anderen Punkte gegenüber den Anschauungen des *Verf.* wohl nicht mit Unrecht eine andere Stellung einnehmen. Allein derlei ändert an dem vorzüglichen Gesamturteil über das Werk nichts.

3. Das Ordensrecht darzustellen war vor Erscheinen des Kodex keine leichte Aufgabe. Heute liegt sie wesentlich einfacher, da das neue Gesetzbuch der Kirche in seinen Kanones 487 bis 681 doch im großen Ganzen eine Zusammenfassung des weitschichtigen Materials gegeben hat. Dazu gekommen sind seitdem einige bedeutsame Erlasse, namentlich der Religiosenkongregation, insbesondere die Vorschriften für Approbation von Kongregationen 1921 und die Instruktion für die Fünfjahrsberichte der Generaloberen von Religiosen mit einfachen Gelübden 1922. Dies und was sonst im Kodex unter den auch für andere als die Klosterverhältnisse gültigen, aber für sie mit in Betracht kommenden Normen zerstreut liegt, läßt sich nun heute leichter zu einem abgerundeten Gesamtbilde vereinigen. So ist denn auch schon eine ganze Anzahl von Lehrbüchern über das Ordensrecht erschienen. Zu den besten zählt ohne Zweifel das von dem Redemptoristenpater Professor *Dr. Pejška*, dem der Herdersche Verlag in Papier, Satz und Einband eine sehr vornehme Ausstattung, der *Verf.* durch kluge Verwendung von Fett- und Kleindruck eine wohlthuende Übersichtlichkeit, durch gewandtes Latein, weise Beschränkung, meisterliche Knappheit in seinen Darlegungen und gute Einteilung empfehlenswerte Merkmale mit auf den Weg gegeben hat. Der Inhalt gliedert sich zunächst in drei Bücher: *Jus publicum*, *de statu personarum* und *de regimine*; ein angeschlossenes viertes Buch *de rebus sacris* holt aus dem Sachenrecht des Kodex alles Einschlägige zusammen. Es ist erfreulich, daß der *Verf.* bei dieser seiner Einteilung gegenüber dem Kodex sich freie Hand gewahrt hat. Dadurch hat die Darstellung nach innen gewonnen; seine zwanzigjährige Erfahrung als Rechtslehrer war ihm dabei eine sichere Führerin. Das Buch wird nicht nur Ordensleuten und ihren Oberen, sondern auch kirchlichen Behörden ein willkommener Beihelf sein, zumal es den Stoff vollständig bietet und in Zweifelsfragen durch gemäßigtes Urteil sich auszeichnet. — Einige Bemerkungen mögen gestattet sein. Beim Postulat hätte der S. 86 aufgeführte c. 539, der sagt, bei welchen religiösen Gemeinschaften jenes gemeinrechtlich gefordert wird, doch schon viel früher (S. 80) zitiert gehört. Die S. 80 ff. gebrachten Vorschriften des Kodex über ungültige und unerlaubte Zulassung zum Noviziat dürfen doch nicht ohne weiteres auch schon als solche über die Zulassung zum Postulat behandelt werden; sie hätten

am besten ihren Platz beim Noviziat, wie im Kodex· behalten (S. 88 f.). S. 201 hätte für die Praxis bemerkt werden müssen, daß die Fünfjahrsperioden für die Generalatsberichte nach neuestem Recht mit 1. Januar 1923 beginnen. S. 227 spricht sich der *Verf.* nicht näher darüber aus, ob die Hausoberen nach c. 110 auch zu den „Prälaten“ zu zählen seien, wie das manche meinen; die gegenteilige Meinung dürfte wohl die richtigere sein. S. 260 wären für die Hauskapellen Int. 16. Oktober 1919 und C. Sacr. 3. Mai 1926 anzuführen gewesen. S. 293 war für das Beichtthören auf dem Schiff auch Int. 20. Mai 1923 zu erwähnen. Bei der Literatur fehlt die hier unter 4 dieser Übersichten genannte Zeitschrift.

4. Seit 1925 geben die Jesuiten (*J. Creusen* und *E. Jombart*) in Löwen eine „Revue des Communautés religieuses“ heraus, die sich neben dem in Rom seit 1920 erscheinenden, ausgezeichneten Organ „*Commentarium pro religiosis*“ sehr wohl sehen lassen kann. Als Nachtrag zu den in jener Zeitschrift seitdem jeweils veröffentlichten Erlassen der römischen Behörden in Sachen der Religiösen werden nun im oben angezeigten Sonderheft die Erlasse von 1918 bis 1924 wiedergegeben, und zwar ins Französische übersetzt von *P. Honoré S. J.*, kurz und treffend erläutert von dem bekannten Kanonisten *P. J. Creusen S. J.* Das Bändchen bildet eine willkommene, lückenlose Ergänzung zu den bisherigen allgemeinen Quellensammlungen dieser Art von Toso, Hilling, Hülster u. a.

5. Die neue Reichsverfassung von 1919 hat nicht nur der katholischen Kirche überhaupt, sondern insbesondere auch den Klöstern gegenüber den bisherigen Beschränkungen oder Bedrückungen seitens des Staates die Möglichkeit freier Entwicklung gegeben. Nachdem nun seitdem schon etwa ein Jahrzehnt verflossen ist, war es angebracht, die neuentstandene Rechtslage gerade auch hinsichtlich der Klöster zu klären, den Sinn der neuen Gesetzgebung auch für sie zu deuten und zu sehen, ob etwas und was vom alten Recht noch in Kraft geblieben ist. Dieser für die Praxis willkommenen Aufgabe hat sich *P. Heinrich Suso Mayer* unterzogen, indes nur in Beschränkung auf die preußischen Verhältnisse. Er gibt zunächst einen ganz kurzen geschichtlichen Überblick über die Rechtslage der Klöster in Preußen im 19. Jahrhundert, dann werden ebenso kurz die Grundsätze des kanonischen Rechts über die klösterlichen Genossenschaften dargelegt und zuletzt wird im Hauptteil der Arbeit die staatsrechtliche Stellung der Klöster nach dem geltenden Rechte Preußens behandelt. In der Periode von 1810 bis 1850 war die Errichtung von Klöstern überhaupt von der Genehmigung der Regierung abhängig; die Verfassungsurkunde von 1850 hat dann mit diesem Grundsatz gebrochen, jedoch die Kulturkampfgesetzgebung, namentlich durch Erlaß des Jesuitengesetzes 1872, einen schweren Rückschlag gebracht, indem sie nur klösterliche Niederlassungen für Krankenpflege zuließ und diese der Aufsicht des Staates unterstellte. Erst das Abbaugesetz von 1887 dehnte den Kreis der zuzulassenden Genossenschaften weiter aus, bis 1917 endlich das Jesuitengesetz fiel und damit alle Orden und Kongregationen im Gebiete Preußens wieder zugelassen waren. Mit der Verfassung von 1919 brach auch das alte Prinzip der besonderen Staatsaufsicht zusammen. — Aus ihr kommen für das Ordenswesen die Art. 124, 137, 138 II, auch 111 und 135 in Frage. In vorhinein ist aber wegen des Bedenkens, ob noch frühere Gesetze zu Recht bestehen, von Wichtigkeit festzustellen, daß Art. 138 III („jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig“) nicht bloß einen Grundsatz, sondern einen Rechtsatz darstellt. So richtig der *Verf.* mit Berufung auf Autoritäten und Verwerfung einer Kammergerichtsentscheidung von 1921 (S. 24 ff.). Sodann untersucht er den umstrittenen Begriff der öffentlichen Körperschaft (S. 30) und kommt zu dem Ergebnis: für die katholische Kirche als Ganzes gilt dieser Begriff nicht, wohl aber für die Diözesen; aber damit ist nicht gesagt, daß jede deutsche Diözese eine Religionsgesellschaft bildet, vielmehr gilt nach staatlichem Recht die katholische Kirche in den Einzelstaaten als solche (S. 31). Allerdings hat das staatliche Recht hier Begriffe geschaffen, die dem Wesen der katholischen Kirche fremd sind (S. 31 f.).

Betreffs der Stellung der Klöster innerhalb der Religionsgesellschaft der katholischen Kirche schließt der *Verf.* mit Recht, daß jene nach der Reichsverfassung durch Errichtung nicht ohne weiteres Körperschaften des öffentlichen Rechtes werden; in dieser Hinsicht sei vielmehr der Zustand von früher unverändert geblieben (S. 35), d. h. sie können die staatliche Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts nur durch besonderes Gesetz erlangen, weil sie nicht als organische Teile der katholischen Kirche betrachtet werden wie etwa die Pfarrgemeinden. Art. 124 II RV. besagt nun, der Erwerb der Rechtsfähigkeit gemäß dem bürgerlichen Recht stehe jedem Verein frei und könne nicht deswegen verweigert werden, weil er religiöse Zwecke verfolge. Somit können klösterliche Genossenschaften, die als religiöse Vereine angesehen werden dürfen, nach Privatrecht Körperschaftsrechte erlangen, sei es als eingetragener Verein, sei es als Gesellschaft oder Genossenschaft. Ob jedoch hierzu heute noch ein eigenes Gesetz notwendig ist oder ein bloßer Verwaltungsakt, ist nach dem *Verf.* (S. 36) nicht geklärt; es dürfte beides möglich sein. Zur Errichtung eines Klosters bedarf es, nachdem Art. 111 RV. Niederlassungsfreiheit und Art. 124 Vereinsfreiheit allgemein gewährt und die RV. grundsätzlich Ausnahmerecht verpönt hat, staatlicher Genehmigung sicher nicht mehr (S. 37). Noch in Kraft ist jedoch Art. 10 des preuß. Einführungsgesetzes zum BGB., wonach eine ausländische klösterliche Genossenschaft, die in Deutschland eine Niederlassung gründen will, die Genehmigung nötig hat (S. 37). Wenn ein Kloster die Rechtsfähigkeit nach staatlichem Rechte nicht erwirbt, unterstehen seine Mitglieder im einzelnen den für alle geltenden Gesetzen, das Kloster als Ganzes existiert für den Staat in vermögensrechtlicher Hinsicht überhaupt nicht. Die staatliche Aufsicht über die klösterlichen Genossenschaften insgesamt ist durch die RV. gefallen; sie unterliegen nur den für alle geltenden Gesetzen. — Die Arbeit von *P. Mayer* ist zwar nicht tief, aber juristisch klar und sachlich praktisch. S. 37 wäre auch der preuß. Ministerialerlaß vom 11. Februar 1920 anzuführen gewesen.

6. Im Jahre 1898 hatte der frühere Lyzealprofessor in Dillingen a. D. *Dr. Joseph Schnitzer* das Werk von *J. Weber*, Die kanonischen Ehehindernisse, in fünfter Auflage bearbeitet, ja so sehr umgearbeitet, daß er mit Recht, wie er auch im Vorwort betonte, das Ganze allein unter seinem eigenen Namen herausgeben durfte. Als später (1908) eine Neuauflage des allgemein als ausgezeichnet anerkannten *Schnitzerschen* Ehrechts notwendig wurde, übertrug der Verlag Herder die Neubearbeitung dem 1911 von Bamberg nach Straßburg berufenen *Prof. Dr. August Knecht*. Allein ungünstige Zeit- und Lebensumstände, namentlich die Tatsache, daß der neue Kodex in Aussicht stand, hinderten diesen an der baldigen Fertigstellung seiner Aufgabe. Vorläufig (1918) hatte er auch einen kleinen Grundriß des Ehrechts in etwa als Vorarbeit herausgegeben, und dann ist, nachdem er als Honorarprofessor nach München gekommen war, nochmals ein Jahrzehnt dahingegangen, ehe sein breitangelegtes Werk erscheinen konnte: nicht zum Schaden der Vollkommenheit des Ganzen.

Man darf von vorweg sagen, daß nunmehr mit *Knechts* „Handbuch des Ehrechts“ das beste und ausführlichste Buch dieser Art in deutscher Sprache vorliegt, das alle anderen, so gut sie auch bei ihrem kleineren Umfang sein mögen, weit hinter sich läßt. Der Neubearbeiter hat, man sieht es auf Schritt und Tritt, den größten Fleiß und die rühmenswerteste Genauigkeit auf die ihm gestellte, gewiß nicht leichte Aufgabe verwendet. Kam es ja nicht bloß darauf an, eine alte Auflage durchzusehen und auf den neuesten Stand der Forschung zu bringen, sondern mehr noch das Ganze völlig umzugestalten und dem doch in vielem wirklich neuen Rechte anzupassen. Dabei stand er vor der einschneidenden Frage, ob er die bisherige Stoffeinteilung beibehalten oder dem neuen System des Kodex, also der Legalordnung angleichen sollte, was natürlich bedeutende Umstellungen erforderte. Er hat letzteren Weg gewählt und diese seine Wahl, die ihm nicht ganz leicht geworden, im Vorwort ausführlich begründet. Doch hat *Prof. Knecht* glücklicherweise, möchte man sagen, nicht jenen wenig anheimelnden Weg beschritten, den z. B. *Linneborn* in seinem Ehrecht (1919^{2. 3.}; 1922) ging, daß er Kanon

für Kanon des Kodex lateinisch anführt, übersetzt und dann erläutert, sondern trotz Befolgung der Legalordnung die einzelnen Kanones seinen entwickelnden Erläuterungen gegebenenorts harmonisch eingegliedert und sich damit für eine lebendige Darstellung freie Hand gewahrt. *Ref.* möchte dies als einen sehr glücklichen Griff bezeichnen.

Nach dem Vorwort ist dieses Eherecht auf dem *Schnitzer-Weberschen* Werke aufgebaut. Tatsächlich sind aus Schnitzer noch manche Partien mit den Noten übernommen worden. Aber es ist, wie sich schon aus dem viel stärkeren Umfang entnehmen läßt, so viel Neues dazugekommen, daß, namentlich auch in Ansehung der persönlichen Verhältnisse, *Prof. Knecht* das nun als „Handbuch“ bezeichnete Eherecht ausschließlich unter seinem Namen ohne Bedenken herausgeben durfte. Neu ist vor allem, von der erwähnten Umstellung des Stoffes nach dem Kodex abgesehen, natürlich der neue Stoff des Rechtsbuches selbst, neu ist die Anführung zahlreicher, seit 1898 hinzugekommener Literatur und deren Verarbeitung, neu eine sehr große Menge von Quellen, neu eine Reihe von Formularen für die Praxis, neu sind die als Muster angeführten Rechtsfälle, neu die nun geltenden eherechtlichen Gesetze Deutschlands, Österreichs, der Schweiz und Tschechoslowakei, neu die zahlreichen Auseinandersetzungen mit modernen Autoren. In letzterer Hinsicht offenbart *Prof. Knecht* ein ebenso gesundes als selbständiges Urteil (z. B. S. 211¹, 305¹). Kurz, man darf dieses neue Handbuch des Eherechts von *Knecht* als ein Werk bezeichnen, auf das nicht bloß der Verfasser, sondern auch die deutsche Kanonistik stolz sein kann.

Vielleicht ist es dem *Ref.* erlaubt, einige Bemerkungen zu machen und Wünsche zu äußern. S. 13 wäre wohl der Satz, daß das rein menschlich-kirchliche Recht alle Getauften und nur sie verpflichte, in einem so ausführlichen Handbuch etwas näher zu begründen oder wenigstens durch Literaturverweise zu stützen gewesen. — Vortrefflich ist die Übersicht über die formellen Quellen des Eherechts; ob man jedoch nicht die Ausdrücke materielle und formelle Quellen fallen lassen sollte? — Wichtig und interessant zugleich sind die §§ 4—9 über die Ehe als Natureinrichtung; es hätte S. 56, wo gesagt ist, daß der Ehe auch schon naturrechtlich Unauflöslichkeit eigne, bemerkt werden können, daß demnach eine Naturehe mit der Bedingung der Auflösbarkeit nach kirchlicher Anschauung ungültig ist (s. *Sanchez*, Matrim. disp. 12). — S. 70 konnte bei Erklärung des matr. invalidum auf § 40 (S. 523 f.) verwiesen werden, wo dieser Begriff als nicht nur auf einem trennenden Hindernis oder auf Mangel an der Form, sondern auch wahrscheinlich auf Mangel am Konsens beruhend gekennzeichnet wird; demgemäß war S. 70 bei der Definition des matr. invalidum der Konsensmangel doch auch irgendwie hervorzuheben. — S. 71 sollte entsprechend der Definition des Kodex c. 1015 § 1 (completum) bei Erklärung des Begriffs Konsumierung der Ehe nicht bloß gesagt sein: copula ad generationem apta, sondern genauer copula perfecta ad gen. apta, und dann näher erläutert werden, was alles nach dem kanonischen Recht bzw. der Ansicht der Kanonisten die „vollendete“ Kopula bedingt. — S. 81 sollte am Ende des Absatzes vor § 13 auf § 33 (S. 397) verwiesen sein, wo zu dem kurzen, für sich nicht ohne weiteres verständlichen Satze, daß bei Bekehrung nur eines ungetauften Gatten die Ehe nicht Sakrament werde, die näheren Ausführungen gemacht sind. — S. 90 wird lediglich c. 1960 wiedergegeben, daß Ehesachen unter Getauften vor den kirchlichen Richter gehören. Hier waren aber doch auch die Ehen von zum Teil getauften, zum anderen nicht getauften Paaren, ferner der Umstand zu erwähnen, daß Naturehen der Kirche da zu jurisdiktioneller Behandlung gehören, wo andere legitime Mächte fehlen (vgl. S. 62); *Ref.* darf da wohl auf seinen Artikel „Kirchliches und staatliches Eherecht“ (Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seels. 1929, S. 222) verweisen. — S. 108 ist betreffs § 67 des Personenstandsgesetzes und seiner Milderung der Runderlaß des Reichsministers von 1927 einzusetzen; dazu kommt jetzt der entsprechende Erlaß des bayerischen Kultusministers von 1928 (s. näher in des *Ref.* eben erwähntem Artikel S. 227). — S. 130—134: Hier ist vollständig neu und begrüßenswert der § 17 über Ehe- und Eherechtsreform. Schade ist nur, daß Schnitzers (S. 78—84) wohlangebrachte Bemerkungen und Belege wegen der Annahme

von Eheprozessen durch katholische Rechtsanwälte bzw. Richter nicht wiederholt worden sind; berührt die Frage auch mehr die Moralisten, so sollte doch ein Handbuch des Eherechts nicht ganz darüber weggegangen sein; *Ref.* möchte auch dafür auf seinen obigen Artikel S. 232 f. kurz verweisen. — S. 193: Die hier gegebene Definition der Ehehindernisse dürfte zu weit sein: „Ehehindernisse sind Eigenschaften oder Umstände, die jemand außerstand setzen, die Ehe im Einklang mit den kirchlichen Gesetzen einzugehen.“ So formuliert, umfaßt sie auch die „Hindernisse“ (des früheren Rechts) aus Mangel am Konsens, die ja nach dem neueren Rechte nicht mehr als solche zählen. — S. 523 f. hat der *Verf.* durchaus recht gehabt, die Meinung für gerechtfertigter zu erklären, die den Begriff matr. invalidum im weitesten Sinne nimmt, das invalidum also einfach als ungültig aus kanonischen Gründen faßt. Dazu ist jetzt mit Verteidigung derselben Meinung der Artikel im *Jus pontificum* 9, 1929, 106, zu vergleichen. — S. 544 hätte passend bei Erklärung des c. 1086 § 2 (Ausschluß der Ehe durch positiven Willensakt) auf S. 80 f. (ebensolcher Ausschluß der Sakramentalität) zurückverwiesen werden können. — S. 545 hätte noch beigesetzt werden dürfen, daß es rechtlich unerheblich ist, ob die Eheleute bzw. ein Eheheil bei mangelndem Konsens aus Furcht und Zwang usw. um die Ungültigkeit ihrer Ehe wissen (vgl. dazu Rota 11. März 1912, Acta 504). — S. 556⁴ hätte das, was über den error qualitatis in personam redundans erklärend gesagt ist, in den Text gehört. — S. 570 hätte bei Charakterisierung der „schweren“ Furcht als bevorstehend unter 2 auch das Moment hereingehört: „augenblicklich oder später“ (vgl. darüber die vorerwähnte Entscheidung S. 505), ebenso unter 4 das andere, daß das angedrohte Übel gegenüber dem Bedrohten eine Ungerechtigkeit darstellen müsse; die Wendung „der Drohende darf zur Androhung kein Recht haben“, ist damit nicht identisch. Hier steht übrigens in Note 8 ein irriger Verweis: 541 statt richtig 583. In der Note 9 hätten sollen die quinque conditiones metus iusti hergesetzt werden; mancher wäre bei Würdigung von Eheprozessen aus „Zwang und Furcht“ dafür dankbar. — S. 580 steckt manches in der langen Anmerkung 3, das man im Text hätte vermuten dürfen. Der unten 581 Anm. nach einer Rotaentscheidung aufgeführte, auf den betreffenden Fall gemünzte Satz, daß das Geständnis des Zwangsausübenden von größtem Werte sei, findet sich allgemein bei *Gasparri*, Matr. n. 954, der hier also zu zitieren war. — S. 582 oben wäre nach „wie lange dies dauern muß“ (Weiterführung der Hausgemeinschaft nach Aufhören des Zwangs) noch der Deutlichkeit halber beizufügen: „und welche Umstände gegeben sein müssen“. — Was S. 587 in der Note 2 über den interpretativen Willen steht, wäre besser in den Text gesetzt worden (vgl. auch S. 580³ und 594¹ unten). — S. 594 konnte der Fall Erwähnung finden, daß bei einem Eheversprechen Dritte (z. B. Eltern) die Bedingung stellen, die dann gilt, wenn der betreffende Brautteil darum sicher weiß und damit einverstanden ist. — S. 719 liest man, daß nicht bloß durch das Paulinische Privileg, sondern auch durch den Papst kraft seiner Vollgewalt Ehen von Ungetauften gelöst werden können, sobald ein Eheheil getauft und so unter das kirchliche Recht getreten ist. Indes der in Anm. 1 aufgeführte Entscheid der C. Off. v. 1924 (Archiv 105, 574, nicht wie irrig steht 104) betraf einen Fall, in dem sich der ungetaufte Teil erst taufen lassen wollte. *Ref.* darf wohl auch hierfür auf seinen Artikel in der „Bonner Zeitschr.“ 1929, S. 221, verweisen.

Diese pia desideria können und sollen selbstverständlich den Wert einer Lebensarbeit, wie sie das Handbuch von *Prof. Knecht* darstellt, nicht im entferntesten herabsetzen, möchten vielmehr nur Anregungen zu kleinen Retuschen sein, wie man sie auch an dem vollkommensten Werk anbringen kann.

7. Viel geringeren Umfang als das Handbuch von *Knecht* weist das lateinisch geschriebene Eherecht von *P. Chrétien* auf. Es sind seine Vorlesungen, die er am Priesterseminar zu Metz als Professor des Kirchenrechts gab oder gibt. Bei der durchgängig verwendeten kleinen Antiquatype enthält das Buch mit seinen 320 Seiten allerdings viel mehr, als sein immerhin bescheidener Umfang vermuten läßt. Der hochwürdigste Bischof von Metz hat ihm ein Ge-

leitwort sehr empfehlenden Inhalts beigegeben, und in der Tat weist es alle Merkmale auf, die ein Werk dieser Art nur zieren können: sachliche Klarheit, inhaltliche Vollständigkeit, auch für die seelsorgliche Praxis, scharfe Distinktion, präzise Ausdrucksweise, didaktische Übersichtlichkeit. Den Stoff hat der Verfasser nach seinem eigenen System geordnet, insofern er zuerst von der Ehe als Natursache, näherhin dem Konsens, den Rechtsfolgen und Eigenschaften, der Trennung und Ungültigkeitserklärung handelt, dann von der Ehe als Sakrament, vom Eheabschluß und von den Ehehindernissen, eine Sachreihenfolge, die vom Kodex wesentlich abweicht; doch ist innerhalb jedes Teiles die Legalordnung möglichst eingehalten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß insbesondere für die lehrhafte Behandlung des kanonischen Eherechts — und des Verfassers Buch sind ja seine Vorlesungen — ein solch logisch geordneter Aufbau empfehlenswerter ist als die Gruppierung nach dem Kodex. Innerhalb der einzelnen Punkte wird dann in streng scholastischer Form zuerst ein fettgedruckter Thesensatz bzw. der betreffende Kanon voraufgestellt und dieser nach Wort und Sache erklärt und zur Begründung womöglich die Heilige Schrift, Kirchenlehre, Tradition, Vernunft, Geschichte herangezogen; in Korollarien und Scholien werden Zusätze gemacht. Insbesondere ist jedes Ehehindernis nach dem gleichen Schema erörtert, so daß hierdurch eine leichte Übersichtlichkeit und eine feste Stütze für das Gedächtnis gegeben ist. Noten sind nicht beigegeben, was der Wissenschaftlichkeit selbstverständlich keinen Abbruch tut. Der Eheprozeß ist nicht mit einbezogen. — S. 127 stellt sich der *Verf.* auf den Standpunkt, daß eine Verlobungsurkunde zur Gültigkeit zwar das Datum, nicht aber den Ort benennen muß; es gibt in letzterer Hinsicht auch gegen-
teilige Ansichten. S. 145 ist der Begriff Bann nur mit einer Bedeutung, nicht in seiner Vieltätigkeit aufgeführt. S. 200 wird ein kanonisches Ehehindernis als *lex vetans matrimonium propter circumstantiam inter sponsos existentem* definiert. Allein einmal ist das Hindernis zunächst nicht das Gesetz, sondern der Umstand, der aus bestimmten Erwägungen heraus das Gesetz veranlaßt hat, und sodann trifft das *inter*, genau genommen, nicht bei allen Hindernissen zu. Besser dürfte die zweite Definition des *Verf.* sein: ein Ehehindernis sei *circumstantia externa inter sponsos existens, propter quam ius graviter vetat quonimus matrimonium contrahatur*; doch deckt sie mehr als bloß die Ehehindernisse des heutigen Rechts. S. 202 ff. konnten bei den Arten der Ehehindernisse auch die Einteilungen vorausgehend und nachfolgend, öffentlich-rechtlich und privatrechtlich, vorübergehend und dauernd angeführt sein.

8. Im Jahre 1928 hat *Ref.* eine Sammlung begonnen mit dem Titel „Kanonistische Studien und Texte“. Sie möchte der Erforschung und Darstellung des kanonischen Rechts in seiner Geschichte und in seiner Geltung dienen und Ergänzung und Mittelstück sein zwischen den „Kirchenrechtlichen Abhandlungen“ von *Prof. Stutz* und den Veröffentlichungen der rechts- und sozialwissenschaftlichen Sektion der Görresgesellschaft. Eröffnet wurde diese Sammlung mit *Th. Gottlobs* Bearbeitung des vom *Ref.* gestellten Themas über den „abendländischen Chorepiskopat“, worüber bislang eine gründliche wissenschaftliche Abhandlung nicht veröffentlicht war. Den morgenländischen Chorepiskopat hatte 1903 *Prof. Gillmann* behandelt. Es darf hier wohl der Inhalt des von der Kritik sehr anerkennend aufgenommenen Buches kurz wiedergegeben werden. Zu betonen ist vor allem das Ergebnis, daß, entgegen den bisherigen Anschauungen, nicht bloß im Orient (wie *Gillmann* nachwies), sondern auch im Okzident die Chorbischöfe, d. h. Landbischöfe, die bischöfliche Konsekration besaßen, daß sie aber hier in jurisdiktioneller Hinsicht von den Diözesanbischöfen abhängig waren. Vereinzelt finden sie sich in Gallien bereits im 5., 6. und 7. Jahrhundert; im 8. bedienen sich Willibrord und Bonifatius ihrer ausgiebig, da auf Grund altkirchlicher Bestimmung Bischöfe nur in Städten (*civitates*) eingesetzt werden durften, solche jedoch in Germanien fast gänzlich fehlten. Bald danach erscheinen Chorbischöfe in fast allen Diözesen des West- und Ostfrankenreichs, im wesentlichen als Gehilfen der Diözesanbischöfe nach Art der im 14. Jahrhundert

aufkommenden Weihbischöfe, öfters auch als ihre Stellvertreter in Dringlichkeitsfällen. Sie hatten ihren Wohnsitz in der Bischofsstadt oder auf dem Lande (letzteres hatte *P. Hinschius* gänzlich verneint); mehrfach war ihnen auch ein eigener Bezirk unterstellt. Weil die weltlichen Großen öfters das Institut der Chorbischöfe zur Verlängerung der Sedisvakanz mißbrauchten, diese auch vielfach zu unangenehmen Rivalen des zunächst verantwortlichen Episkopats wurden, eröffnete die westfränkische Reformpartei den Kampf gegen sie, während Hrabanus Maurus im Ostfrankenreich sie stützte. Benedikt Levitas und Pseudoisidors großangelegte Fälschungen um die Mitte des 9. Jahrhunderts, die die Chorbischöfe zu einfachen Priestern degradierten, drangen dann siegreich durch, und von da an wurde der Chorepiskopat nach und nach beseitigt. Der Name Chorbischof ging auf andere bischöfliche Beamte über, auf Archipresbyter, Archidiacone, sogar infolge falscher Ableitung des Wortes auf die Leiter des Sängerkhore der Kapitel.

9. Ein weiterer Band der unter 8 erwähnten Sammlung enthält die Arbeit von *Alban Haas*, die vornehmlich dem geltenden Recht des Interdikts gilt. Auch darüber mangelte bisher eine Spezialarbeit. Der *Verf.* gibt zuerst einen nicht unwillkommenen Überblick (S. 1—15) über die geschichtliche Entwicklung des Interdikts. Es handelt sich da um keine neuen Forschungen, sondern um die Zusammenfassung der Ergebnisse der bisherigen Literatur, die vollzählig verwertet wird. Dabei werden die wesentlichen Abschnitte des historischen Werdens der einzelnen Arten des Interdikts gekennzeichnet und am Schluß die Fälle von verhängten Lokalinterdikten der jüngsten Zeit zusammengestellt. Der Hauptteil bringt eine Begriffsbestimmung. Der *Verf.* kommt zu dem Ergebnis, daß die im Kodex enthaltene Definition des c. 2268 unrichtig ist, da das Interdikt nicht nur, wie der Kanon besagt, Zensur oder Vindikativstrafe ist, sondern auch einfache privatio. Die Definition müßte richtig heißen: Das Interdikt ist die von der zuständigen kirchlichen Behörde wegen eines Delikts angeordnete Entziehung von kirchlichen Rechten. Bei der Scheidung des Interdikts nach seinen Arten wird in Hinsicht auf den Geltungsbereich der Standpunkt vertreten, daß der Unterschied zwischen Personal- und Lokalinterdikt lediglich in der Abgrenzung des Kreises der Betroffenen liegt; denn auch beim Lokalinterdikt werden nur die Personen betroffen (Raumtheorie), eine Örtlichkeit hingegen kann nie bestraft werden (Objektstheorie). Im § 4 wird im Gegensatz zur herrschenden Lehre ausgeführt, daß Tote vom Interdikt nicht mehr betroffen sein können, da die Kirche rechtlich eine *societas externa* darstellt und der Verstorbene an den kirchlichen Gütern keinen Anteil mehr hat. In § 6 sind die Voraussetzungen des Interdikts dargelegt: es muß ein besonders qualifiziertes Delikt vorausgehen. Der Kernpunkt des Zensurbegriffes steckt in den Worten *cum contumacia coniunctum*. Im Gegensatz zur herrschenden Lehre wird diese *contumacia* für das Interdikt definiert als rein objektive Nichtbeachtung einer obrigkeitlichen *monitio*. Der § 7 erörtert den Eintritt des Interdikts und kommt zu dem Ergebnis, daß die Wirksamkeit des Interdikts im äußeren Forum einen rein negatorischen Charakter hat. In § 9 endlich ist auf das Wesen der Reservation hingewiesen. Diese ist nach Ansicht des *Verf.* nicht bloß Strafe, da sie kein *bonum* entzieht, vielmehr nur eine Einschränkung der normalen Jurisdiktionsgewalt zugunsten einzelner oder einer besonderen Gattung von Trägern der kirchlichen Jurisdiktion.

10. Seit 1869 ist keine zusammenfassende Sonderarbeit über die juristischen Personen nach dem kanonischen Recht mehr erschienen. Nun fügte es sich, daß kurz nacheinander gleich zwei Autoren dieses Thema in Angriff nahmen, der Belgier *P. Gillet* (Mecheln 1927) und der Kölner Kanonist *Jos. Lammeyer* (1929; s. oben). Letzterer ist unter Heranziehung der Quellen (auch der Papyri) und einer weitschichtigen, in seinem Buch voraufgestellten Literatur seiner Aufgabe gerecht geworden, nachdem er noch kurz zuvor einen zusammenfassenden Artikel im Staatslexikon der Görresgesellschaft (11⁵ 1928) veröffentlicht hatte. Der Gegenstand

zeigt wegen mannigfacher Probleme und Streitfragen Schwierigkeiten. Auch sind vom neuen Kodex selbst in nur wenigen Kanones (99—102) allgemeine Grundsätze aufgestellt worden; die Einzelheiten muß man sich aus dem gesamten Rechtsbuch, dessen Sinn an den betreffenden Stellen keineswegs immer klar ist, zusammensuchen. Der *Verf.* hat aber trotzdem durch gute Disposition und durchsichtige Darstellung den Stoff mit allen diesen Schwierigkeiten gemeistert und sich damit von vornweg den Dank der deutschen kanonistischen Wissenschaft verdient.

Eine Einleitung führt übersichtlich in die Hauptprobleme ein, während zwei ungefähr gleich lange Teile die Geschichte bzw. die Dogmatik der juristischen Personen enthalten. Der historische Teil legt dar, daß vor Konstantins Reskript von 313 man nur von kirchlichem Privatbesitz reden kann; hernach wird das Kirchenvermögen, auf das es bei den juristischen Personen ja vor allem ankommt, als um die Bischofssitze gruppierte Einheit mit juristischer Persönlichkeitseigenschaft, ferner die beginnende Ausdehnung der Rechtssubjektivität auf andere Kirchen als die bischöflichen geschildert. Und wie die Kirchen, so fanden auch die schon seit dem 4. Jahrhundert rasch anwachsenden kirchlichen Wohltätigkeitsanstalten als juristische Personen seitens des römischen und damit auch des kirchlichen Rechtes Anerkennung. Dazu gesellten sich als solche die Klöster, deren Rechtssubjektivität nach dem justinianischen Rechte nicht bestritten werden kann (S. 29—60). In den germanischen Reichen wurde der Zustand des römischen Rechts hinsichtlich der Kirchen, Klöster und Stiftungen übernommen, d. h., es wurden die Bistümer, Taufkirchen und andere Gotteshäuser, dann die *causae piae* und die Klöster auch im germanischen Rechte *a priori* als juristische Personen anerkannt (S. 70). Durch vielfache Zuwendungen hatte sodann die Kirche bedeutenden Zuwachs an Gütern erhalten, so daß die Einheit der Verwaltung in der Hand des Bischofs sich auf die Dauer nicht halten ließ (S. 71). Seit dem Beginn des 9. Jahrhunderts treten an den Kirchen das Vermögen für die Kirche einerseits und das für den Benefiziaten andererseits als selbständige Massen hervor, nicht bloß an den Land-, sondern auch an den Bischofskirchen. An diesen kam es auch zur Teilung des Benefizialvermögens in die *mensa episcopi* und in das Vermögen des Kapitels der *canonici*, beider als juristischer Personen, bis auch das Kapitelsvermögen in Präbenden zerfiel, die wieder für sich als Rechtsobjekte galten (S. 72 ff.). Im klassischen kanonischen Recht seit dem 12. Jahrhundert sucht man allerdings nach einer Begriffserklärung der juristischen Personen vergeblich; doch läßt sich die Rechtspersönlichkeit der einzelnen Kirchen und Institute aus dessen Grundsätzen, wie sie im *Corpus iuris canonici* entgegentreten, leicht dartun (S. 83 ff.). Diese Grundsätze blieben bis zum Kodex in Geltung. Das neue Rechtsbuch selbst übernahm sie zur Hauptsache.

Im dogmatischen Teil schält der *Verf.* zunächst den Begriff der juristischen Personen heraus: es seien rechtliche Organisationen, denen die gesetzliche Fähigkeit eignet, Träger von Rechten hauptsächlich vermögensrechtlicher Art zu sein (S. 141). Der Einteilung nach unterscheidet man solche des göttlichen und des kirchlichen Rechts, diese *ab iure* und *ab homine*, dann kollegiale und nicht kollegiale „moralische“ Personen (S. 143). Letzterer Ausdruck wird zwar vom Kodex bevorzugt, wechselt aber doch auch mit dem anderen „juristische“ Persönlichkeit ab. Die Kirche als Ganzes und der Apostolische Stuhl im besonderen sind nach göttlichem Recht moralische Persönlichkeiten; alles, was sonst innerhalb der Kirche die Qualität einer solchen beanspruchen darf, hat diese nur auf Grund des Rechts oder spezieller Erlaubnis der zuständigen kirchlichen Oberen (145 f.). Als Rechtsfolgen der Rechtsqualität ergeben sich: Rechtsfähigkeit und damit Parteifähigkeit, Handlungs- und Prozeßfähigkeit durch Stellvertreter, Deliktsfähigkeit gemäß dem Kodex (S. 147—157). Die moralischen Persönlichkeiten innerhalb der Kirche erlöschen durch Dekret der kompetenten kirchlichen Autorität und durch tatsächliches Aufhören seit 100 Jahren; bei der Gesamtkirche hingegen und dem Heiligen Stuhl jedoch ist ein Untergang nicht möglich (S. 158—168). Was die Theorie der moralischen Personen im Kodex anbelangt, so kann von der Fiktionstheorie jedenfalls nicht gesprochen

werden; auch die reale Verbandstheorie kann nicht in Betracht kommen (S. 168—170). Im einzelnen sind die Arten der moralischen Personen nach dem Kodex sehr mannigfaltig; der *Verf.* behandelt sie nach den Gesichtspunkten: ipso iure und ab homine, ersterer nach Korporationen, Anstalten, Territorien. Ein letzter Abschnitt würdigt das einschlägige staatliche Recht nach der deutschen Reichsverfassung und der Verfassung der Einzelländer.

Einige Bedenken möchten geltend gemacht werden. Der Titel wäre besser in der Form „Die juristische Person nach dem kanonischen oder kirchlichen Recht“ gewählt worden. — S. 71 steht der Satz, daß Christus und die Apostel die ersten Eigentümer des Kirchenvermögens (!) waren; das klingt seltsam, auch deswegen, weil später erklärt wird, vor Konstantin hätte es kein Kirchenvermögen gegeben. — S. 54 steht, daß (in der römischen Periode) man die zu den damals schon erstehenden Pfarreien gehörigen Gläubigen plebés nannte, von welchem Ausdruck plebanus (der Geistliche) abgeleitet wurde, der spätere parochus. Allein das plebanus heißt Leutpriester und erscheint erst im 12. Jahrhundert; zuvor war presbyter üblich. — S. 57 wird mitten in der Periode justinianischer Gesetzgebung das preußische Allgemeine Landrecht angezogen. — S. 83 werden in der Note „die Dekretalsammlungen (!) Buch 3, Titel 15—27“ zitiert; gemeint ist die Gregoriana. — S. 95 heißt es: Das ganze Kirchengebiet teile man in Provinzen der Sedes Apostolica und der terrae missionis; das stimmt nicht ganz. — S. 156 war für das zu pars sanior Bemerkte auch *Hillings* Artikel im Archiv f. k. KR. anzuführen. — S. 162 hat *Verf.* sich mit Recht auf die Seite derer gestellt, die die Berechnung der Hundertjahrsfrist des faktischen Aufhörens einer juristischen Person nach c. 102 § 1 nicht, wie Bondini, erst mit Inkrafttreten des Kodex beginnen lassen. — S. 169 ist der Satz kaum richtig gedacht, daß die Kirche vor jeder Gesetzgebung existierte. — S. 176 sollte auf *J. Müller*, Diözesanbehörden vor 1905, verwiesen sein. Daß im neuesten Recht die curia dioecessana im Sinne von Ordinariat (Generalvikariat) klar und deutlich als juristische Persönlichkeit gekennzeichnet sei, ist doch mehr als zweifelhaft. Gemäß c. 363 besteht die Curia dioecessana aus Personen, deren sich der Bischof bei Leitung der Diözese bedient. Es dürfte wohl in c. 1572 § 2, der vom *Verf.* für seine Meinung angerufen wird, das Curia dioecessana im Sinne von Diözese zu fassen sein. Nimmt man es als Ordinariat, dann müßte auch das Offizialat, das ja gleichfalls zur Curia dioecessana zählt, als juristische Person genommen werden und überhaupt jede sonstige Behörde der Zentralverwaltung der Diözese, was ausgeschlossen ist. — Zu S. 183 ließe sich Ähnliches bemerken betreffs der römischen Behörden. Wohl steht in c. 7, daß unter dem Begriff „Apostolischer Stuhl“ auch diese zu verstehen seien; allein es ist beigesetzt: wenn nicht aus der Natur der Sache anderes hervorgeht. Diese Beschränkung trifft aber auf sie zu. — S. 179 dürften mißverständlich monastische Kongregationen und „einfache“ Kongregationen unter einem Oberbegriff gedacht sein. — Viele Wiederholungen (vgl. S. 140 mit 17, 143 mit 144, 144 mit 145, 157 mit 158, 172 mit 154, 203 mit 19 u. ö.) hätten sich unschwer zum Teil vermeiden, zum Teil als Beziehung auf schon Gesagtes deutlich kennzeichnen lassen.

11. Eine zwar nicht in jeder Hinsicht tieferschürfende, aber als erste selbständige Darstellung des Gegenstandes doch sehr willkommene Arbeit über die „geschlossene Zeit“ legt Kaplan *H. Lampe* vor. Er behandelt zuerst die eheliche Enthaltsamkeit zu gewissen Zeiten bei den Juden, die der Anschauung waren, daß der Beischlaf wegen der damit verbundenen sinnlichen Lust den Menschen verunreinige und daß daher eheliche Enthaltsamkeit dann notwendig sei, wenn man in nahe Beziehung zu Gott trete. Hieraus entstanden im späteren talmudischen Eherecht die Verbote des Eheabschlusses an Sabbaten, Festtagen und den Tagen nationaler Trauer, Verbote, an die das Frühchristentum anknüpfte. Sodann werden die entsprechenden Vorschriften bei Griechen und Römern besprochen. Sie kannten bereits Verbote des Eheabschlusses für ganze Zeiträume (Mai und erste Hälfte des Juni), die Römer auch solche für bestimmte Tage jeden Monats und für gewisse Gedächtnistage. Im Christentum

war also der Gedanke an geschlossene Zeiten keineswegs etwas gänzlich Neues. Seinem Geiste entsprechend wurden an die Stelle der jüdischen und heidnischen Zeiten und Tage die christlichen Buß- und Reinigungszeiten gesetzt. Bei Tertullian schon taucht der Gedanke auf, daß man in der Zeit vor Ostern enthaltsam sei, daß also auch keine Hochzeit stattfinden solle. Schon bei Hieronymus wird der Rat Befehl, und bei Augustinus ist erstmals auch die Zeit vor Weihnachten und den höheren Festen, dann die Quadragesimalzeit geschlossene Zeit, freilich zunächst nur für den ehelichen Beischlaf, aber folgerichtig auch für den Eheabschluß. Erstmals hat die Synode von Laodicäa (340—381) in c. 52 das förmliche Verbot erlassen, daß während der Quadrages Hochzeiten stattfinden. Auf diesem Kanon bauen alle die späteren Erlasse auf und erweitern ihn. Für Deutschland ist der c. 18 der Aachener Synode von 836 (III) tonangebend geworden, der auch an Sonntagen Hochzeiten verbietet. Die bei Burchard von Worms (Decr. 1008—12, IX, 4) einem Konzil von Lerida zugeschriebene Bestimmung, sodann der c. 3 der Synode von Seligenstadt 1023 dehnten den Kreis der geschlossenen Zeiten auch auf die Adventszeit und die damals üblich gewordene Fastenzeit vor Johannes dem Täufer aus, während die englische Synode von Eanham 1009 auch die Quatemberzeiten hereinzog, sofern allerdings der betreffende Kanon nicht verunechtet ist, was der *Verf.* annimmt. Durch c. 4 II 9 der Gregoriana haben die drei Wochen vor Johanni gemeinrechtliche Bedeutung gewonnen. Gegen den solchermaßen immer weiter gezogenen Kreis der geschlossenen Zeit regte sich im 15. Jahrhundert ernster Widerspruch; trotzdem nahm die Bamberger Synode von 1491 sogar noch die Markusbittwoche hinzu. Eine Beschränkung trat erst als Folge der Reformation ein, zuerst auf der Regensburger Synode von 1524. Dann brachte das Tridentinum wesentliche Änderungen. Fast alle partikulären Bestimmungen haben von da an im großen ganzen denselben Inhalt, nur in kleineren zeitlichen Angaben wichen sie voneinander und vom Konzil von Trient ab. Der neue Kodex aber hat in c. 1108 die Sache gemeinrechtlich geregelt. Er stellt den Grundsatz an die Spitze, eine Ehe könne jederzeit (gültig und erlaubt) geschlossen werden. „Feierlicher Hochzeitssegens“ (solemnis nuptiarum benedictio) sei verboten vom ersten Adventsonntag bis zum Weihnachtstag und von Aschermittwoch bis Ostersonntag. Unter Beobachtung der liturgischen Vorschriften könnten jedoch die Ortsordinarien auch zu diesen Zeiten den feierlichen Hochzeitssegens aus gerechter Ursache erlauben, nur sollen dann die Hochzeitsleute ermahnt werden, von allzu großem Pomp bei der Hochzeit abzustehen. Man sieht, daß das neue Recht Milderungen im weitgehendsten Maße gebracht hat. — In der kirchenrechtlichen Quellenlehre hätte sich der *Verf.* schon noch etwas besser umsehen können. So war doch z. B. über Burchard von Worms ohne Schwierigkeit die nötige Literatur und damit das rechte Wissen etwa aus Sägmüllers Kirchenrecht zu erhalten. Der *Verf.* hätte in des *Ref.* Monographie über jenen Bischof (1905) über den für ihn so wichtigen „Synodalbeschluß“ von Lerida Einschlägiges gefunden. Über die drei Hauptfastenzeiten konnte ebenso leicht in einer Liturgiegeschichte Rats erholt werden. Über die Synode von Tribur war ebenso etwa aus Sägmüller die Literatur und daraus das Notwendige für S. 38 zu entnehmen. Die Bußbücher läßt der *Verf.* erst um die Wende des 8. (!) Jahrhunderts entstehen. Reginos Libri duo de synodalibus causis scheinen ihm, der S. 73 nach zu schließen ziemlich fremd zu sein. Der *Verf.* schreibt stets das Dekretale!

12. Das Buch von *Hans Rieder* über „Staat und Kirche nach modernem Verfassungsrecht“ ist eine ebenso gründliche als erschöpfende und juristisch ausgezeichnet formulierte Behandlung des Gegenstandes. Ein geschichtlicher Überblick über die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland bis zur Weimarer Verfassung von 1919 leitet es ein (II. Teil); hernach wird das kirchenpolitische System der Reichsverfassung erörtert (III. Teil), dann das Wesen der Staatshoheit gegenüber den Kirchen untersucht (IV. Teil) und im (V.) Hauptteil näher ausgeführt, inwieweit man bei der Reichsverfassung von einer Lockerung der bisherigen Staatshoheit gegenüber der Kirche sprechen kann. Diese näheren

Ausführungen werden gegliedert nach Gesichtspunkten, wie sie sich aus dem alten Staatskirchenrecht ergeben: nach dem *ius reformandi*, *ius inspiciendi cavendi* und *ius advocatiae*. Deren Bedeutungswandel und heutiger Inhalt wird ausführlich geschildert.

Im Überblick über die geschichtliche Entwicklung sind die Hauptmerkmale des Staatskirchentums und der Staatskirchenhoheit gut herausgestellt. Durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurde das Einmischen der Staatsgewalt in die kirchlichen Angelegenheiten reichsgesetzlich garantiert. So kam es in der protestantischen Kirche zum landesherrlichen Kirchenregiment. Dem Vorbild der protestantischen Fürsten folgten die katholischen, deren Landeskirchentum allerdings — der *Verf.* hätte das irgendwie erwähnen sollen — bereits längst vor der Reformation hier mehr, dort weniger Boden gewonnen hatte. Seine höchste Steigerung erfuhr dieses Staatskirchentum unter Kaiser Joseph II. 'Das preußische Allgemeine Landrecht von 1794 hat den ersten Versuch unternommen, das Verhältnis von Staat und Kirche gesetzlich festzulegen. Solange der Polizeistaat noch bestand, dauerte auch das Staatskirchentum fort. Erst das Jahr 1848 hat die Kirche von ihrem staatsanständlichen Charakter befreit und das kirchenpolitische System der Staatskirchenhoheit zur Ausbildung kommen lassen. Nach ihm sind die kirchlichen Aufgaben nicht mehr wie im System des Staatskirchentums Staatsaufgaben, vielmehr haben die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts ihren eigenen Aufgabenkreis, jedoch unter besonderer Staatsaufsicht und nach dem Prinzip der Imparität, das die Kirchen dem Staate unterordnet und zu einzelnen Religionsgesellschaften grundsätzlich engere Beziehungen zuläßt als zu anderen. Die Kulturkampfgesetzgebung bedeutete zwar einen starken Rückfall in das alte Staatskirchentum; aber die Entwicklung zur Freiheit der Kirchen ließ sich nicht aufhalten. Die Weimarer Verfassung von 1919 hat sie gebracht, zunächst in dem Sinne, daß nunmehr das Prinzip der Imparität aufgegeben, die Kirchen, allerdings auch die religiösen, ja weltanschaulichen Gesellschaften überhaupt, als selbständige Gebilde neben dem Staat reichsrechtlich betrachtet wurden und werden. Indes ist es auch in der Reichsverfassung, wie der *Verf.* im dritten Teil näher ausführt, zur absoluten Trennung von Kirche und Staat nicht gekommen, obwohl man im Prinzip dazu neigte. Es bildete sich vielmehr ein Kompromiß heraus, nach dem das bisherige Hineinregieren des Staates in kirchliche Angelegenheiten der Vergangenheit angehört, immerhin aber noch gewisse Bindungen der Religionsgesellschaften an den Staat verblieben, Bindungen, die jedoch nur auf dem „für alle“ geltenden Gesetz beruhen. Von einer Staatskirchenhoheit mit besonderer (verschärfter) Staatsaufsicht könne aber, so betont der *Verf.* nachdrücklich, jetzt nicht mehr gesprochen werden; sie sei auf weite Strecken hin „gelockert“. Das *ius reformandi* von ehemals, sagt der *Verf.* in seinem vierten Teil (S. 29), sei zusammengeschrumpft auf die Befugnis des Staates, zu bestimmen, ob und unter welchen Voraussetzungen der Staat einer Religionsgesellschaft private oder öffentliche Rechtsfähigkeit verleihen wolle; das *ius inspiciendi cavendi* bedeutet nur mehr die Aufsicht des Staates darüber, daß die Religionsgesellschaften bei „Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten“ die reichsgesetzlich und landesgesetzlich gezogene Zuständigkeitsgrenze zwischen staatlichem und kirchlichem Wirkungsbereich nicht überschreite; das *ius advocatiae* zeigt sich heute in dem besonderen straf- und polizeirechtlichen Schutz, in der Zuwendung vermögensrechtlicher Vorteile, in der Gewährung des *brachium saeculare*, auch (wie der *Verf.* meint) in der ausdrücklichen Verleihung des Steuerrechts und überhaupt in der Tatsache der Religionsgesellschaften als Gesellschaften des öffentlichen Rechts, d. h. näher ihres Rechts und ihrer Organe mit öffentlich-rechtlichem Charakter. Näher nach dem *Verf.* auf den Inhalt der drei Fundamentalrechte des Staates gegenüber den Religionsgesellschaften, insbesondere der katholischen und evangelischen Kirche, einzugehen, ist hier nicht möglich. Es sei nur angefügt, daß der *Verf.* unter das *ius inspiciendi* einbezieht die kirchliche Autonomie, die Einrichtung der kirchlichen Organisation, die Neubildung und Veränderung von Kirchengemeinden, die kirchliche Vermögensverwaltung, die Ausbildung der Kirchenbeamten, die kirchliche Ämterver-

leiung, die geistliche Disziplinar- und Strafgewalt, das Ordenswesen, die Kirchenmitgliedschaft und das Bestattungswesen.

Der *Verf.* berührt alle bedeutsamen Fragen heutiger Staatspolitik gegenüber der Kirche, man darf auch umgekehrt sagen: der Kirchenpolitik gegenüber dem Staate. Es ist sein offensichtliches Bestreben gewesen, die nun errungene kirchliche Selbständigkeit dem Staate gegenüber in möglichst weitem Ausmaße zu wahren. So ist sein Buch auch für die kirchliche Praxis von Wert und Nutzen. Theoretisch wichtig ist seine möglichst klare Herausarbeitung des Begriffs der öffentlich-rechtlichen Körperschaft in Hinsicht auf die Kirchen (S. 13 ff.). Daß dieser in der Reichsverfassung Art. 137 V verankerte Begriff nicht Anlaß sein darf, nur vom System staatlicher Kirchenhoheit im alten Sinn und mit dem früheren Inhalt in der Reichsverfassung zu reden, wird besonders betont (S. 44), ist aber selbstverständlich; andererseits muß der *Verf.* doch auch wieder zugeben (S. 94), daß das kirchliche Steuerrecht noch immer eine besondere Staatsaufsicht erfordere. Auch sonst wird für seltene Fälle noch eine solche anerkannt (vgl. S. 56). Die Bildung der Geistlichen wird S. 94 heute als rein innerkirchliche Angelegenheit bezeichnet, umgekehrt sei die Zulassung von Dozenten an staatlichen katholisch-theologischen Fakultäten reine Staatssache (S. 97), und die Aufsicht über diese habe nur der Staat (S. 98); das dürfte doch nicht zutreffen. S. 117 steht: die früheren staatlichen Beschränkungen wegen der dritten Instanz im kirchlichen Gerichtswesen seien für Preußen längst in Wegfall gekommen; die Praxis entspricht dem nicht.

Solches und anderes ließe sich im einzelnen zu dem Buche bemerken und das um so mehr, als Reich und Länder selbst nicht immer klar waren und sind, wie weit sie noch im Rahmen der Reichsverfassung den Kirchen gegenüber gehen dürfen. Die Länderspraxis ist keineswegs einheitlich. Im übrigen aber dürften auf der anderen Seite manche Geistliche der Praxis, auf deren Wort etwas zu geben ist, nicht Unrecht haben, wenn sie meinen, unter der alten Staatskirchenhoheit sei doch manches besser gewesen als unter der neuen „gelockerten“. — Schade, daß dem inhaltsreichen Buch kein Sachverzeichnis beigegeben ist.

13. Das Freiheitsjahr 1848 war, wie in der vorhergehenden Besprechung angedeutet wurde, theoretisch der Wendepunkt vom Staatskirchentum zur Staatskirchenhoheit mit besonderer Staatsaufsicht gegenüber den Kirchen, insbesondere der katholischen Kirche. Praktisch hat sich aber der Umschwung von einem zum anderen System nicht datummäßig vollzogen, vielmehr spielten sich hier geringere, dort stärkere, kürzere oder längere Kämpfe um die neuen Verhältnisse ab. Ganz besonders typisch sind die entsprechenden Vorgänge in Württemberg, dem Bollwerk des Altlutheranismus, gewesen. Die zweibändige Arbeit von A. Hagen über „Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848—1862“ bringt sie erstmals zusammenfassend zur Darstellung, und zwar in so glänzender Weise, daß man wie den Verfasser so den Herausgeber dazu nur beglückwünschen kann. Sie baut sich nicht nur auf all die einschlägige wissenschaftliche und publizistische Literatur, sondern mehr noch auf das gesamte staatliche und kirchliche Aktenmaterial auf und hat durch einen reichen Quellenanhang von etwa 100 Seiten die Möglichkeit unmittelbarer Einsicht in den Wortlaut der wichtigsten Akten gegeben. Ein praktisches Autoren- und ein sehr ausführliches Orts-, Namen- und Sachregister vervollkommen das Ganze.

Da dessen Kern die Vorgeschichte, Geschichte und Nachgeschichte der Konvention von 1857 zwischen der württembergischen Regierung und dem Heiligen Stuhl ausmacht, so ist sein Inhalt gerade für die heutige neue Ära der Konkordate von ganz besonderem Werte. Dadurch, daß der *Verf.* immer wieder Ausblicke auf die Verhältnisse in anderen Ländern und Umblicke über die allgemeinen kulturellen und religiösen Strömungen bringt, bekommt er für seinen Gegenstand den rechten, das Verständnis fördernden Hintergrund. Glanzpunkte der auch stilistisch ausgezeichneten Darstellung sind die Gedanken des *Verf.* am Schluß des I. Bandes, worin er die Konvention ihrem Inhalte nach Punkt für Punkt würdigt, sodann im

II. Band die Schilderungen des Kampfes um die Konvention nach seiner literarischen, politischen und parlamentarischen Seite. Es war allerdings kein Leichtes, für eine wissenschaftliche Arbeit mit einem so hochbedeutsamen, in die Gegenwart hereinreichenden staats- und kirchenpolitischen Thema den richtigen Standpunkt zu gewinnen. So versteht man es, wenn der *Verf.* im Vorwort hervorhebt, daß er weder von Rottenburg noch von Stuttgart irgendwelche Anregungen, noch viel weniger einen direkten Auftrag zur Abfassung seines Werkes erhalten habe, daß es vielmehr einem rein theoretischen und wissenschaftlichen Interesse entsprungen sei und in diesem Sinne auch gewertet werden möchte. Man merkt freilich zumal da, wo es sich um persönliche Stellungnahme des *Verf.* zu den einzelnen Vorgängen und Aktenstücken handelt, daß er der katholischen Kirche selbst angehört; doch drängt sich dieser sein religiöser Standpunkt dem Leser nirgends unangenehm auf und, von einigen Stellen abgesehen, dürfte er die notwendige wissenschaftliche Distanz überall löblich gewahrt haben.

Die Einleitung schildert möglichst aktenmäßig die rechtliche Lage der katholischen Kirche vor 1848 (S. 1—26). Das erste Kapitel befaßt sich mit den Kampf um die kirchliche Selbstständigkeit bis zum Zustandekommen der Übereinkunft zwischen der Regierung und dem milden und versöhnlichen, aber durchaus die katholischen Grundsätze wahrenen Bischof Lipp von Rottenburg 1854. Es war ein Kompromißwerk (S. 138). Aber das Allerwichtigste war nun, daß jetzt beide Parteien sich auf gleichem Fuße einander gegenüberstanden. Das bisherige Staatskirchentum war damit verschwunden (S. 144). Freilich erschien andererseits schon die Tatsache eines Separatabkommens vielen als eine Lossagung des Bischofs von dem solidarischen Vorgehen der damaligen oberrheinischen Bischöfe, die glaubten, einheitlich gegen ihre Regierungen vorgehen zu müssen (S. 145). Doch der Bischof von Rottenburg hatte die Rechnung ohne den Wirt gemacht. Er war nach Rom denunziert worden, wie denn überhaupt Denunziationen an den Heiligen Stuhl bei all den damaligen Verhandlungen keine geringe Rolle spielten. Papst Pius IX. sprach sehr temperamentvoll seine Entrüstung über den Bischof Lipp aus, daß er Konzessionen gegenüber dem Dogma und den Kirchengesetzen gemacht hätte; er war aber ganz falsch von Übereifrigen berichtet worden (S. 148 f.). Ja, die römische Kurie erklärte die Übereinkunft von 1854 für null und nichtig, tatsächlich vor allem deshalb, weil dem Bischof die nötige Bevollmächtigung zur Unterhandlung seitens des Heiligen Stuhls gefehlt habe. So kam man auf den Gedanken, ein Konkordat oder, wie man sagte, eine Konvention abzuschließen und dies unter Übergehung des Ordinariats. Nach langen Verhandlungen, die zeigten, daß man in Württemberg sehr viel Augenmaß für das Erreichbare besaß, kam es zwischen den beiderseitigen Bevollmächtigten am 8. April 1857 zur Unterzeichnung der Konvention; der Papst anerkannte die Abmachungen am 1. Mai 1857; vom König wurde die Ratifikationsurkunde am 24. Mai unterschrieben. Die Akte bedeuteten für Württemberg den faktischen Untergang des Staatskirchentums und die vertragsmäßige Anerkennung der Staatskirchenhoheit damaligen Stils, für die katholische Kirche den Weg zum Vatikanum (S. 268). Doch damit war noch nicht alles erledigt. Gemäß dem Konstitutionalismus der neuen württembergischen Verfassung hatten auch die Stände des Landes noch mitzureden, und zwar in all den Punkten der Konvention, die gesetzmäßiger Festlegung bedurften, mochte man sich gleich im einzelnen über diese Punkte auf keiner Seite klar sein (II, S. 155). Dazu kam, daß der Papst dem Bischof Lipp am 30. Juni 1857 eine geheime Instruktion zur Verwendung bei der Durchführung der Konvention übersandte; sie ließ sich nicht in allweg mit deren vertraglichen Abmachungen vereinbaren. Und die Regierung ihrerseits gab der Veröffentlichung der Hauptpunkte der Konvention im Staatsanzeiger einen Kommentar mit auf den Weg, der sehr deutlich die Grundsätze des modernen Staates herausstellte und von dem verfassungsmäßigen staatlichen Aufsichtsrecht der Regierung gegenüber der katholischen Kirche sprach. Als hernach das Ordinariat im Oktober 1857 eine Anzahl von Vorlagen der Regierung übersandte, wurden erst recht die Schwierigkeiten bei Durchführung der Konvention offenbar. Auch die Motive zum Gesetzesentwurf vom 25. Februar 1861 hinsichtlich der

Konvention spiegelten in sehr vielen Punkten eine staatliche Auffassung wider, die mit der Ansicht des Vertragsgegners durchaus nicht übereinstimmte (II, S. 91). Nun setzte der schärfste Kampf gegen die Konvention ein. Man bestritt literarisch deren Verbindlichkeit für den Staat, bemäkelte ihre Veröffentlichung, hielt Versammlungen und konnte den Haß gegen Rom um so leichter schüren als die Gemüter ohnehin schon über die Forderung einer Nachtragsentschädigung für den Adel wegen Ablösungsverlusten desselben stark erhitzt waren. Schon sprach man auch davon, daß der König ebenso wie einige Jahre zuvor sein Bruder Prinz Paul zur katholischen Kirche übertreten werde. Da sah er sich veranlaßt, selbst einzugreifen. Als *summus episcopus* seiner evangelischen Landeskirche hielt er am 10. März 1861 eine Kanzelansprache, die allerdings den Kultusminister Rümelin zum Hauptverfasser hatte (II, S. 128). Doch abgesehen davon, daß „diese königliche Belehrung und Beteuerung zu spät kam, verstand man auch, sie in ihren Wirkungen zu vereiteln“ (II, S. 130). Den Ausschlag gab dann der parlamentarische Kampf, und am 16. März 1861 wurde mit 63 gegen 27 Stimmen der Antrag angenommen: die Kammer der Abgeordneten wolle beschließen, daß sie die mit dem päpstlichen Stuhl abgeschlossene und „zur allgemeinen Kenntnis“ gebrachte Vereinbarung als unverbindlich betrachte, demgemäß gegen deren Vollzug Verwahrung einlege und an die königliche Staatsregierung die ehrfurchtsvollste Bitte stelle ... die religiösen Verhältnisse im Wege der Landesgesetzgebung zu ordnen (II, S. 144, 150). Die Gegner jubelten, nachdem mit der Konvention auch das Ministerium Rümelin gefallen war. Der König telegraphierte nach Rom, daß er seinem Versprechen treu bleiben werde. Allein die Regierung teilte 12. Juni 1861 dem Kardinalstaatssekretär mit, sie müsse nunmehr die Konvention als gescheitert betrachten. Es half nichts, daß Bischof Lipp der Regierung dafür sein schmerzliches Bedauern ausdrückte. Die Note Antonellis vom 3. August 1861 bezeichnete die Konvention als einen perfekten, beide Teile bindenden Vertrag, von dem der eine Teil nicht ohne Verständigung mit dem anderen zurücktreten könne. Angesichts der Tatsachen halte sich aber der Heilige Stuhl von den eingegangenen Verpflichtungen entbunden und sehe die gewährten Konzessionen als hinfällig an; er werde dem Bischof von Rottenburg bedeuten, daß er künftig nach dem Kirchenrecht zu handeln habe (II, S. 164). So kam es denn in Württemberg zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse im Gesetzgebungsweg; es gelangte unter dem 31. Januar 1862 ein Gesetz zur Annahme, das auf alte Bestimmungen und Verordnungen des Staates zwar zurückgriff, aber doch auch mancherlei Vertragspunkte der Konvention mitherübernahm. So entstand ein staatskirchenrechtliches System, das zwischen das frühere Staatskirchentum und die Trennung von Kirche und Staat einzureihen und das System der Kirchenhoheit zu nennen ist. Die Einordnung der katholischen Kirche in den Staatsorganismus war zwar gefallen, aber die Unterordnung blieb. Und nur weil Rom durch Erteilung von Dispensen den Kampf praktisch abbrach, kehrte auch der Friede im Lande ein (II, S. 201 f.). Erst der politische Umsturz im Reich von 1870 und die Weimarer Verfassung von 1919 eröffneten neue Bahnen für das kirchliche Recht und die kirchliche Freiheit, im besonderen auch in Württemberg (II, S. 211).

A. M. Koeniger.

Gesellschaftsgeschichte und Gesellschaftslehre.

Theodor Brauer, Der moderne deutsche Sozialismus. 408 S. Herder & Co., Freiburg 1929. M. 10.—, geb. M. 11.60. — *Alois Dempf*, Sacrum Imperium. 574 S. R. Oldenbourg, München u. Berlin 1929. Geb. M. 22.50. — *Waldemar Gurian*, Die politischen u. sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914. 418 S. Volkvereinsverlag, G.m.b.H., M.Gladbach. M. 9.50, geb. M. 12.50. — *P. Rudolf Kaibach*, Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung (Abhandlungen aus Ethik und Moral, herausgeg. von Prof. Dr. Fritz Tillmann, Bd. 7). 227 S. L. Schwann, Düsseldorf 1928. M. 7.—, geb. M. 9.—. — *Otto Schilling*, Katholische Sozialethik. 357 S. Max Hueber, Verlag, München 1929. M. 6.30, geb. M. 8.50. — *Ernst Karl Winter*, Die Sozialmetaphysik der Scholastik (Wiener staats- und rechtswissenschaftl. Studien Bd. 16). 176 S. Franz Deuticke, Leipzig u. Wien 1929. M. 10.—.

*

Fast ein volles Menschenalter hindurch — seit der Aufhebung des Sozialistengesetzes am 1. Oktober 1890 — war *Viktor Cathreins* „Sozialismus“, in 15 Auflagen und mehreren Zehntausenden von Exemplaren verbreitet, der immer wieder zu Rate gezogene Führer, wenn es sich um eine Stellungnahme zum Sozialismus vom Standpunkte katholischer Welt- und Gesellschaftsauffassung handelte. Aber besonders seit dem Kriege empfand man es immer deutlicher, daß C.'s Darstellung und Kritik des Sozialismus, unbeschadet der Verdienste, die ihr und ihrem gelehrten Verfasser nicht abgesprochen werden dürfen, den heutigen Anforderungen nicht mehr recht genügte. Schon C.'s Ordensgenosse, *P. H. Pesch*, zog bei der Behandlung des Sozialismus in seinem großen Lehrbuch der Nationalökonomie (Bd. I, 319 ff.) die Grundlinien wesentlich weiter, und *Theod. Steinbüchels* vielbeachtete, wenn auch nicht widerspruchslos aufgenommene Arbeit über den „Sozialismus als sittliche Idee“ lehrte das Problem vollends von einer ganz anderen Seite her anschauen, als man bis dahin gewohnt war. Was hatte sich geändert? Nicht der Katholizismus, der bei *Cathrein* zuerst an eine systematische Untersuchung und Bewertung des Sozialismus herangegangen war, sondern dieser Sozialismus selbst. Sein Begriff hat sich weit über die scharfumränderte Prägung hinaus, die ihm seinerzeit Marx und Engels gaben, so ausgeweitet, daß die Grenzen nach benachbarten sozialen Systemen hin stellenweise gänzlich verwischt erscheinen. Nur eine diesen Verästelungen sorgsam nachgehende Zeichnung wird daher der heutigen Situation noch gerecht. Und noch mehr: Den alten farbechten Marxismus hat unterdessen eine aus seinem eigenen Schoße heraus geborene kritische Selbstanalyse so stark ausgehöhlt, daß auch hier mit dem früher bei uns üblichen breiten Frontangriff die Schlacht nicht mehr zu gewinnen ist. Kaum eine einzige der berühmten Marx'schen Thesen steht heute mehr unerschüttert da, wiewohl auch keine einzige eigentlich völlig preisgegeben ist. Und vor allem der neuere „religiöse Sozialismus“ droht die Waffen stumpf zu machen, mit denen wir früher siegesgewiß gegen die „materialistische“ Grundlage und Religionsfeindlichkeit des Sozialismus zu Felde zogen. Hier wie dort macht es der heutige Sozialismus den Söhnen nicht mehr so leicht, als es vor einem Menschenalter noch ein August Bebel mit seinen phantasievollen Gesichtern aus dem Zukunftsstaate den Vätern gemacht hatte.

Es war daher zweifellos ebenso richtig, an die Stelle des alten *Cathrein* eine von Grund auf neue Arbeit zu setzen, wie klug, diese Aufgabe den Händen des Nachfolgers *Schelers* als Leiters des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Universität Köln, *Prof. Dr. Theodor Brauer*, anzuvertrauen. Nur aus der Verbindung gründlichsten theoretischen Wissens mit einer jahrelangen Erfahrung, die, wie der *Verf.* im Vorwort sagen darf, „in eigener Arbeit sowohl als in Arbeitsgemeinschaften, Studienzirkeln, Seminarien und Prüfungen gewonnen wurde“, konnte das Buch hervorgehen, dessen wir heute dringend bedürfen. Schon der Titel „Der moderne deutsche Sozialismus“ deutet die verbreiterte Basis an, auf der die Darstellung ruht.

Ausgehend von der in der Einleitung herausgearbeiteten Begriffsbestimmung: „Der moderne Sozialismus ist eine aus der Kritik der Gegenwart gewonnene soziale Zukunftsperspektive, eingestellt auf die klassenlose Gesellschaft als Endziel“ (S. 9), bringt der erste umfangreichste Teil die Kritik des modernen Sozialismus an der heutigen Gesellschaftsordnung mitsamt der im Sozialismus selbst aufgestandenen „Kritik der Kritik“ (Revisionismus, Kriegslehren, Sozialisierungsniederlage, neuere wissenschaftliche Systeme, Fortbildung des Marxismus). Der zweite Teil „Sozialismus als weltanschauliches Kampfbjekt“ ist deshalb besonders aktuell, weil die Kritik, die heute auch in kleineren katholischen Kreisen an der Haltung des Katholizismus und der Kirche dem Sozialismus gegenüber geübt wird, gerade hier einhakt und die Verurteilung des S. als Weltanschauung als heute bereits gegenstandslos, weil durch die neuere Entwicklung des S. überholt, hinstellen möchte. Der dritte Teil „Rechenschaft“ gibt ein mit reifem Urteil und klarem Blick für die nicht wegzudisputierenden, wenn auch unbequemen Tatsachen entworfenes Bild der heutigen Lage und beantwortet die Schlußfrage, ob wenigstens ein sogenannter „taktischer Sozialismus“ Aussicht auf eine bessere Neugestaltung der Gesellschafts-, Arbeits- und Besitzverhältnisse biete.

Eine Kritik des wertvollen Buches steht nur demjenigen zu, der sich in ähnlich eingehender Weise in die Literatur des Sozialismus hat hineinarbeiten und innerlich bis zur völligen Klärung mit ihr hat auseinandersetzen können, wie der *Verf.* Arbeitsteilung ist auch auf sozialwissenschaftlichem Gebiete schon unentrinnbares Schicksal geworden. Nur eine herzliche Empfehlung möchte ich ihm mit auf den Weg geben — soweit nicht der glänzende Erfolg des Werkes auch dieser schon vorausgeeilt ist.

Bücher von dem Umfange und der Gedankenschwere der „Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance“, die der Bonner Privatdozent *Dr. Alois Dempf* vor einigen Monaten unter dem gewichtigen Titel „*Sacrum Imperium*“ veröffentlicht hat, bringen denjenigen, der sie besprechen oder auch nur anzeigen soll, von vornherein in nicht geringe Verlegenheit. Beginnt er damit, den gedanklichen Unterbau der Darstellung und die in ihr aufgedeckten ideengeschichtlichen Zusammenhänge auch nur andeutungsweise wiederzugeben, so wird er von diesem Versuche bald entmutigt wieder absteigen; man müßte zu diesem Zwecke eben schon ganze Abschnitte und Ausschnitte wörtlich wiederholen. Beschränkt man sich aber auf die Aufzählung der Kapitelüberschriften und der kurzen Summarien des Inhaltsverzeichnisses, so wird man dem Reichtum des Gebotenen in keiner Weise gerecht. Es müssen also hier wohl oder übel einige kurze Hinweise genügen; einen besseren Begriff wird schon die kurze Probe geben, die der Schlußteil dieses Heftes (S. 375) bringt; und zuletzt heißt es auch hier das Buch selbst in die Hand nehmen und mitdenkend studieren.

Schon die Arbeitsleistung, die zur Beschaffung und Bewältigung des gewaltigen Quellenmaterials erforderlich war, ist erstaunlich, mochten auch streckenweise einzelne Vorarbeiten, so die vom *Verf.* mit Recht gerühmte „*History of mediaeval political theory in the west*“ von *R. A. Carlyle* in ihren fünf Bänden, dabei Pionierdienste getan haben. Wenn man das am Schluß auf sieben Seiten in Kleindruck beigegebene Verzeichnis der Textwerke von der frühchristlichen Zeit bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts überblickt, glaubt man es dem Vorwort gerne, daß hier die Frucht von sechs mühevollen Arbeitsjahren vorliegt, in denen es zu „lesen“ und abermals zu lesen galt. Noch weit schwieriger aber war die Verarbeitung dieses größtenteils überhaupt zum ersten Male unter geschichtsphilosophischem Gesichtswinkel durchgeprüften Stoffes. Nur wer, wie der *Verf.*, Philosoph und Philosophiehistoriker mit weitestem Gesichtskreise ist, daneben aber auch die seltene Fähigkeit besitzt, statt mit nur zwei mit sechs Augen, wie man einmal von *E. Troeltsch* sagte, zu sehen, d. h. in jedem Augenblick die theologische und die profane Literatur, die Kirchen- und Staatengeschichte, die Rechtsbildung und die politischen Theorien gleichzeitig zu überschauen und in ihren beständigen Überschneidungen und unterirdischen Zusammenhängen zu erkennen, durfte sich an die hier ge-

stellte Aufgabe heranwagen. Der großen, aber meisterhaft gelösten Schwierigkeit, diese oft so wenig greifbaren Dinge doch zu erfassen und in Worte zu bannen, gar nicht erst zu gedenken.

Die Aufgliederung des ganzen Werkes in die beiden Hauptteile „Die mittelalterlichen Geschichts- und Gemeinschaftslehren“ und „Die politische Renaissance“ war schon im Untertitel gegeben. Der erste ist der weitaus umfangreichere. Nach zwei einleitenden Kapiteln über die Grundbegriffe der christlichen Geschichtstheologie und die frühchristlichen Anfänge der kirchlichen Verfassung und des christlichen Geschichtsdenkens geht es zu Augustinus hinüber (3. Kap.), dem gewaltigen Torwächter am Ausgang der Antike, der ihn *D.* durchaus zugerechnet wissen will. Der Schwerpunkt der abendländischen Geschichte verlagert sich alsdann nach Norden hinauf in die neue Welt der jungen germanischen Völker. Werden und Wesen der germanischen Reichsidee schildert das an neuen Einsichten und Durchblicken reiche 4. Kapitel — als Gegenstück dazu das 5. den großen Kampf um die Einheit und Freiheit der Kirche und die Wortführer, die darin diesseits und jenseits der Alpen einander gegenübertraten. Zwei weitere Kapitel (6 u. 7) sind dem von *D.* nach Inhalt und Methode besonders fein charakterisierten (229 ff.) deutschen Symbolismus und dem hervorragenden Systematiker dieser Geistesrichtung überhaupt, Joachim von Floris, gewidmet. Dann hebt, in den beiden Führerpersönlichkeiten Franz von Assisi und Kaiser Friedrich II. prachtvoll charakterisiert, die Krisis des Mittelalters an (Kap. 8). Die „Philosophische Renaissance“ (9. Kap.) eröffnet die „Neuzeit“, lange bevor die übliche Einteilung unserer Geschichtsbücher sie anheben läßt, und „Bonaventura und Thomas von Aquin“ (Kap. 10) ziehen schon die Summe mittelalterlichen Glaubens und Denkens. Das alles sind gewiß, so aneinandergereiht, kaum mehr als leere Namen und Formen. Aber welche Fülle lebender Bildnisse tritt nun aus diesem Rahmen hervor! Es kann nur auf einzelne Hauptstücke dieser Galerie hingewiesen werden. Ich nenne die Abschnitte über den Hebräerbrief und seine Geschichtstheologie (72 ff.), über die Nationalitäten als dynamische Kräfte der Dogmenbildung und Kirchenverfassung (88 ff.), über die Geschichtsmetaphysik des Origenes (96 ff.) und die weltgeschichtliche Bedeutung Konstantins (106 ff.); ferner die kritische Stellungnahme zur Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie Augustins (116 ff.) und die originelle Analyse der germanischen Reichsidee und des neuen Reichsethos in ihren völkischen, rechtlichen und christlichen Grundlagen (Karl der Große, Hinkmar von Reims, Nikolaus I.). Die dem Symbolismus gewidmeten Kapitel bringen feinsinnige Zeichnungen von Rupert v. Deutz, Otto von Freising, Gerhoh von Reichersberg, Hildegard von Bingen (261), sowie der noch immer in den Schleier des Geheimnisses gehüllten Erscheinung des Joachim von Floris (285 ff.). Ganz prachtvoll und neben dem Abschnitt über den hl. Bernhard (220 ff.) wohl eine der schönsten Partien des Buches überhaupt ist die pakende Gegenüberstellung des Christs und Antichrists, des hl. Franz und Friedrich II. (S. 285 ff.). Endlich weiß *D.* auch zu der vielbehandelten und verhandelten Rezeption des Aristoteles, zu Bonaventura (dessen Geschichtsphilosophie 367 ff.) und Thomas von Aquin noch Neues und Bedeutendes zu sagen. Im zweiten Hauptteil zwang schon die wachsende Fülle des Materials zu kürzerer Behandlung. Doch gibt es auch hier noch des Fesselnden genug. Denn es geht ja nicht nur um die Kurialisten und Imperialisten, um Nogaret, Quidort von Paris und Marsilius von Padua, sondern auch um Dante (472 ff.), Petrarca (491 ff.) und Wilhelm von Ockham (504 ff.), dessen Bedeutung *Verf.* überaus hoch einschätzt.

Den beiden Hauptteilen des Werkes gehen als Einführung und Grundlegung „Vier Kapitel einer positiven Sozialphilosophie“ voran. Nicht ohne einige Anstrengung liest man sich durch sie hindurch. Aber bald wird man inne, daß auch in ihnen nicht nur eine Fülle der feinsten Beobachtungen soziologischer Art steckt, sondern auch, daß die hier erörterten und festgelegten Grundbegriffe (Zeit- und Reichsbewußtsein, Formen der Öffentlichkeit, Volkspersönlichkeit, geschichtliche Wirklichkeit) für das tiefere Verständnis des Folgenden unentbehrlich sind. Hier fühle ich mich mit dem *Verf.* besonders da verbunden, wo er mit starken Worten

für den Primat der Persönlichkeit im Geschichts- und Gemeinschaftsleben eintritt. Immer wieder wird dem dunklen, unbewußten „Weltgeist“ das persönlich ausgeprägte Zeitbewußtsein gegenübergestellt (3 f.); die Führung der Geschichtsbewegung nicht in die Zeittendenzen, den blinden Massendrang, sondern in das soziale Bewußtsein der Persönlichkeiten verlegt (6): das Bekenntnis zu einer „geistesaristokratischen“ Geschichtsanschauung; betont, daß nur der persönliche Geist substantielle Wirklichkeit habe (35 ff.), während insbesondere die deutsche soziologische Schule im Kampfe gegen die Aufklärung die irrationalen Elemente der Gesellschaft übertrieb (34). Ja, so sehr sieht *D.* im Einzelnen nicht etwa die persönliche Summe seiner Zeit, sondern umgekehrt die ihre Zeit beherrschende und leitende Führerpersönlichkeit, daß hier und dort doch einmal die leise Frage sich regen will, ob denn wirklich der Einfluß aller dieser Geschichtsphilosophen mit ihren gelehrten dickleibigen Traktaten immer so groß und entscheidend gewesen sei; ob nicht neben ihnen her doch die Geschichte ihren eignen Gang ging und den Gelehrten es überließ, in ihren Verlauf ihre hohen Gedanken hineinzuphilosophieren.

Wie nach einer Wanderung durch eine längst versunkene Welt schaut man auf, wenn man von *D.s* Buch in unsere Zeit hineinblickt. Wie weit liegt doch das alles zurück und wie ist die Welt eine so andere geworden! Damals konnte man noch Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie treiben, als noch der winzige Bezirk der abendländisch-geschichtlichen Welt den „Erdkreis“ bedeutete; als man noch glauben konnte, daß hier Gottes Pläne und die Geschichte der Menschen sich erfüllen würden bis zum Ende der Zeiten; daß mit geringen Ausnahmen die Welt bereits christlich geworden sei und nun des dritten Reiches der Endzeit und der Vollendung harre! Aber welche Geschichtsphilosophie will es heute, da der Gesichtskreis des geschichtlichen Erkennens sich über die Erdteile, die Kulturen und die Jahrtausende hinweg ins Unabsehbare erweitert hat, noch wagen, Sinn und Plan in dieses Gewirr hineinzukonstruieren, und welche „Geschichtstheologie“, dem göttlichen Lenker der Weltgeschichte seine Pläne und Absichten vorwitzig vorzurechnen?

Es hat schon seine besonderen Gründe, daß die letzten 150 Jahre der inneren Geschichte Frankreichs auch von Deutschland aus stets mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgt worden sind. Hier wurden zuerst überlebte gesellschaftliche und politische Zustände zum Umsturz reif, die anderwärts, dem auch im Völkerleben wirksamen Trägheitsgesetze folgend, noch ein Menschenalter und darüber hinaus sich zu halten vermochten, und brachen in der gewaltigen Eruption der großen französischen Revolution mit einem Schlage zusammen, während sie sonst nur langsam abbröckelnd dem Druck der Zeit wichen. Hier war ein Volk, ungeachtet der tiefgehenden Verschiedenheit und Verschiedenartigkeit seiner Stämme, so sehr in seinem Staate, dem Sinnbild und Ausdruck seiner Macht und Größe, aufgegangen, und dieser Staat war wiederum mit der Kirche, die alle seine Glieder in einem Glauben verband, so eins geworden, daß die große gesellschaftliche Umwälzung der Revolution auch die politische im Gefolge haben, und diese wiederum zuletzt auch die Kirche in ihren Strudel hineinziehen mußte. „Eine Religion“, hat *J. A. Möhler* einmal gesagt, „die das Unglück hat, mit einem Staate identifiziert zu sein, kommt eben durch ihn ins Gedränge, sowie er auch durch sie nach allen Seiten hin gehemmt wird. Da seiner Gestalt ein göttliches Gepräge aufgedrückt ist, da seine Gesamtverfassung, wie die in ihm geltenden Rechte, einen durch die Religion absolut geheiligten Charakter haben, erhalten menschliche, bloß für eine bestimmte Bildungsstufe berechnete Einrichtungen einen göttlichen Wert, wodurch sie unveränderlich werden. In dieser Weise steht der Staat bald unbeweglich, als eine versteinerte, in sich abgestorbene Masse da, in seiner eignen Fäulnis sich langsam vergrabend. . . . Geht er aber, die unabweisliche Notwendigkeit durchgreifender Verbesserungen erkennend, in die Ausführung neuernder Pläne ein, so vertilgt er seine religiöse Grundlage, er verwundet die Wurzeln, aus denen er hervorgewachsen . . . er löst sich auf, selbst wenn er sich verbessern will, da eben sein Wesen darin besteht, daß er

unverbesserlich ist“ (Ges. Schriften u. Aufsätze I, 395). Und endlich: Hier in Frankreich wurde das, was fallen mußte, um mit *Nietzsche* zu sprechen, auch noch gestoßen durch die Heißblütigkeit und den Aktivismus eines nationalen Naturells, das stets bereit war, aus sozialen und politischen Theorien unverzüglich auch die praktischen Konsequenzen zu ziehen; ja diese Theorien selbst, die in Deutschland vielfach in den Händen friedliebender Philosophen und Professoren eine Stütze der alten Ordnung blieben, als Sturmbock gegen das morsche Gemäuer der Reaktion ansetzte. So sah man in Deutschland von jeher in dem, was in Frankreich vor sich ging, das Vorspiel kommender Dinge auch im eignen Lande — *Lor. v. Stein* gewann hier geradezu die Grundlagen seiner Gesellschaftslehre — und für die deutschen Katholiken verband sich damit noch die natürliche Anteilnahme am Schicksal ihrer Glaubensgenossen.

Aus all dem mag sich in erster Linie auch die Spannung erklären, mit der man die umfassende Darstellung der „Politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914“ von *Dr. Waldemar Gurian* bis zu Ende liest. Zuerst in der Einleitung „Die Kirche im Ancien Régime“ ein Blick auf die kirchlichen und kirchenpolitischen Zustände im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts, aus denen im Grunde alle kommenden Entwicklungen hervorgewachsen: die verhängnisvolle Identifizierung von Kirche und Staat mit der Doppelbelastung für beide, der Gallikanismus und seine Spielarten, Episkopat und niederer Klerus, Nationalreligion im alten religiös-kirchlichen und im aufgeklärten Sinne. Dann (Kap. 1—6) Revolution und Restauration. Die erstere, ursprünglich nicht durch offen anti-kirchliche Bestrebungen geleitet, vielmehr Anlehnung an die Kirche suchend, ja aus ihren Reihen heraus vereinzelt sogar unterstützt — bis das Verhängnis sich erfüllte, das die allzu enge Verbindung der Kirche mit dem Königtum und der alten Ordnung und gallikanische Blindheit heraufbeschworen hatten. Mochte man die Kirche als religiöse Doktrin gelten lassen, als soziale Institution mußte auch ihr der Kampf angesagt werden. Weil sie den privilegiertesten und stärksten Platz in der alten Gesellschaft einnahm, die es zu vernichten galt, darum mußte man sie hassen. Und mit ihr den Klerus: nicht weil er die Angelegenheiten einer anderen Welt zu regeln beanspruchte, sondern weil er Besitzer, Herr und Zehntempfänger in dieser Welt war (*Tocqueville*). Die Ablehnung der Constitution civile durch den romtreuen Klerus bringt den Umschwung, stempelt die Eidverweigerer in den Augen der Revolutionäre zu Gegnern des emanzipierten Volkes und eröffnet die Verfolgung, die keine Auslegungskünste hintanzuhalten vermochten. Die Wiederherstellung der Ordnung, Napoleon und das Konkordat mit den organischen Artikeln eröffnen eine neue Zeit. Aus der Auflösung der Einheit von Staat und Kirche ergibt sich die erste Möglichkeit einer selbständigen katholischen Bewegung, anfangs noch wenig selbstbewußt und stark rückwärts gerichtet (*Chateaubriand*, *de Bonald*), dann durch *Lamennais* und sein Eintreten für Freiheit und Demokratie zu einem ersten Höhepunkt wenigstens für kurze Zeit hinaufgeführt. Aber auch zu neuen Wirren und Kämpfen im katholischen Lager wird in diesen Jahren der Grund gelegt. Zu stark wirkten noch gallikanische Stimmungen und Unterströmungen nach; zu groß war in weiten Kreisen noch die Anhänglichkeit an das alte Königtum und Königshaus; zu weit gingen die Meinungen darüber auseinander, ob man zum neuen Staate sich positiv oder negativ zu stellen habe, ob man konservativ sein wolle oder liberal, ob man es mit den Nachfahren der Bourbonen halte oder mit denen des Bürgerkönigs oder als Republikaner mit keinem von beiden — von den schweren Differenzen in taktischen Fragen ganz zu schweigen; zu schroff wechselten auch im Verlaufe von wenigen Jahren die verschiedensten Regierungsformen und stellten die Katholiken vor immer neue Situationen, fügten zu den vorhandenen politischen Richtungen immer wieder neue hinzu und vergrößerten die Verwirrung. In den Kapiteln 7—10 werden diese teilweise verwickelten Verhältnisse unter sorgfältigster Einkalkulierung aller mitwirkenden Faktoren, ohne jede Beschönigung aber auch ohne jede Übertreibung musterhaft auseinandergelegt. Mit der Entwicklung unter der dritten Republik (seit 1870) beschäftigen sich die Schlußkapitel 10 und 11. Die Einzelheiten — so insbesondere die Absperrung weiterer katholischer Kreise gegen

die Republik, die sich ihrerseits immer mehr befestigt und immer stärker in einen kirchenfeindlichen Kurs hineinsteuert, die dagegen einsetzende Ralliementspolitik Leos XIII. und ihr Widerhall, die beginnende katholisch-soziale Bewegung und ihre Schulen, endlich die erneute verhängnisvolle Verbindung mit dem Nationalismus — führen bereits bis an die Gegenwart heran und sind uns durch manche Spezialarbeiten geläufig; dafür interessiert bei G. die Verknüpfung aller dieser Strömungen untereinander und ihre Belichtung von den wenigen großen tragenden Ideen der ganzen Bewegung aus.

Nicht nur als ein Beitrag zum Verständnis Frankreichs, hofft der *Verf.* im Vorwort, werde sein Buch interessieren. Mit Recht, denn allenthalben drängen sich dem Leser Parallelen und Vergleiche mit der Geschichte des neuzeitlichen Katholizismus in anderen Ländern auf. Man lese, um nur eins zu erwähnen, die nachfolgenden Äußerungen Napoleons aus der Zeit der Konkordatsverhandlungen (16. Aug. 1800) im Staatsrat: „Meine Politik besteht darin, die Menschen zu regieren, wie die große Masse es will. . . . Indem ich katholisch wurde, habe ich den Krieg in der Vendee beendet, indem ich Muselman wurde, habe ich mich in Ägypten eingerichtet, und indem ich ultramontan wurde, gewann ich die Geister in Italien. Wenn ich ein Volk von Juden regieren würde, würde ich den Tempel Salomons wiederherstellen.“ Wer sieht hinter diesen Zeilen nicht die undurchdringlichen Züge eines Diktators unserer Zeit aufsteigen, der auch gestern Atheist sein und heute die Büste des Papstes hochheben kann, je nachdem die Staatsräson es erfordert? —

G.s Darstellung, die ganz aus französischen, zum größten Teil unausgenutzten Quellen erarbeitet ist, verdient wegen ihrer Klarheit und stilistischen Sauberkeit hohes Lob. Eine Fülle interessanter Einzelzüge belebt sie, ohne daß je die große Linienführung dadurch verwischt wird. Der Verlag hat seinem Buche eine musterhafte Ausstattung gegeben. Auch die von E. K. Winter (s. u.) bei manchen Publikationen des Volksvereinsverlags mit Recht beanstandete unübersichtliche Anordnung des angehängten Anmerkungsheftes ist hier bis auf einen kleinen Rest überwunden. Der vom *Verf.* in Aussicht gestellten neuen Arbeit über Lamennais darf man nach dem vorliegenden Buche und den in den „Schildgenossen“ (1927/28) bereits vorangeschickten Studien mit Spannung entgegensetzen.

Durch ihre exakte und in einem mustergültig übersichtlichen Aufbau konsequent festgehaltene Zielsetzung besticht schon auf den ersten Blick die Studie von Dr. P. Rud. Kaibach, „Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung.“ Scharf umrissen wird in der Einleitung (S. 4 f.) das Problem hingestellt und der Gang der Untersuchung methodisch festgelegt. „Die Grundlage des Gemeinwohls, die Gemeinschaft, muß untersucht, in ihre Merkmale aufgelöst und das Wesensmerkmal herausgearbeitet werden. . . . Von dieser Grundlage ist das Gemeinwohl abhängig. Es nimmt teil an der Wesensbestimmung der Gemeinschaft. . . . Erst nach dieser Vorbereitung kann die ethische Bedeutung des Gemeinwohls untersucht und festgestellt werden.“ Ebenso knapp und scharf sind im Schlußwort (172 ff.) die Ergebnisse zusammengestellt.

Entscheidend ist mithin der erste grundlegende Teil „Die Gemeinschaft als Grundlage des Gemeinwohls“. Aber gerade hier kann ich leider, soviel Vorzügliches die Ausführungen im einzelnen bieten, in den letzten Folgerungen nicht mitgehen. Diese gipfeln nämlich in der besonders von S. 44 ab in immer neuen Wendungen ganz unmißverständlich formulierten These: „Das Soziale ist ein substantives Sein . . . ; es ist das aus den beiden kausal-final verbundenen substantialen Wesenheiten Materie und Form als inneren Ursachen gebildete Dritte, etwas Neues, eine Substanz, die das Sein in sich hat . . . „Das Soziale ist ein substantielles Sein, das in sich und für sich Bestand hat.“ . . . „Das Soziale ist da, hat reales Dasein, es existiert, es ist eine komplette Substanz.“ Ganz gewiß ist es richtig, daß die Gemeinschaft als solche etwas anderes und mehr ist, als die bloße Addition ihrer Glieder. Ihre ganze Wirksamkeit und die Möglichkeit dieser Wirksamkeit beruht ja eben darauf, daß sie in ihrem

Sein, in ihren Eigenschaften, ihrer konkreten Ausprägung, wie der *Verf.* es S. 40 ff. selbst ausgezeichnet nachweist, über die Individuen hinaus noch etwas Neues, Eignes darstellt. Aber ist das etwas, was schon zu so weitgehenden Folgerungen nötigt, wie *K.* sie zieht? Ist denn nicht auch in der den Menschen umgebenden Natur jedes Ganze, etwa das Meer oder der Wald, in seiner Bedeutung für die Naturwelt und in seinen Wirkungen weit mehr als die nackte Summe von Milliarden Wassertropfen oder Hunderten und Tausenden von Bäumen? Durchaus berechtigt ist daher auch des *Verf.* Kritik an jeder Gesellschaftsauffassung, die diesem Tatbestand nicht gerecht wird und ihn nicht tief genug in der sozialen Natur des Menschen selbst begründet sieht. Aber es ist m. E. weder eine Notwendigkeit noch überhaupt eine Möglichkeit einzusehen, diesem gesellschaftlichen Ganzen nun auch noch eine eigne, von den Individuen unabhängige Hypothese zuzuerkennen. Ihr Wesen und ihre Eigenschaften sind völlig hinreichend erklärt durch die unendliche Vielfältigkeit der Beziehungen, in die jeder Mensch mit seinen Mitmenschen von Natur hineingebunden ist: ein Gewebe, das jeden einzelnen zum Schnittpunkt unzähliger durch ihn hindurchgehender Verbindungsfäden macht; ein Geflecht von solcher Dichtigkeit und Stärke, daß auch der beständige Wechsel der Individuen ihm nichts anzuhaben und seinen Bestand keinen Augenblick zu gefährden vermag. Und wie sollte denn auch diese neue Substanz zu denken sein? Eigentlich hätte schon die eine Tatsache, daß an dem Zustandekommen und Zusammenhalt der menschlichen Gesellschaft neben den rein psychischen auch physo-psychische und rein physische Kräfte mitbeteiligt sind, wie *K.* selbst (S. 34 ff.) sehr gut zeigt, den Gedanken nahelegen müssen, daß wir auf den vom *Verf.* eingeschlagenen Wegen notwendig in eine durchaus monistische Auffassung hineingeraten. Tatsächlich scheint mir der Abschnitt über den organischen Charakter der Gesellschaft (S. 48 f.) hier fast schon zu weit zu gehen.

Den individualistischen Gesellschaftsbegriff lehnt *Verf.* von seinem Standpunkte aus mit Recht ab. Aber auch am Solidarismus übt er eine in der Form sehr verbindliche, sachlich um so schärfere Kritik. Nach meiner Überzeugung mit Unrecht. Mag man die sozialphilosophische Grundlegung des sog. Solidarismus für noch so verbesserungsbedürftig halten, vielleicht sogar den Namen selbst ablehnen: aber an der Tatsache, daß alle Gesellschaft schließlich vom freien Menschen ausgeht und in ihm endet, ist nicht zu rütteln. Auffallend schwach ist das Kapitel „Sozialismus und Gemeinschaft“ (S. 11 ff.) ausgefallen. Wieder einmal hat der Name „Sozialismus“ dazu verleitet, hier nur die spezifisch marxistische Form des Kollektivismus zu berücksichtigen, während schon etwa ein Blick in die von *Oppenheimer* und *Salomon* gesammelten „Soziologischen Lesestücke“ (Karlsruhe 1926) darüber hätte belehren können, wie vielgestaltig weit über den Sozialismus hinaus die Systeme sind, die in einer für uns unannehmbaren Weise den einzelnen von der Gesellschaft abhängig machen und ihr unterordnen. Die neuere soziologische Literatur hätte man überhaupt gerne etwas ausgiebiger benutzt gesehen. Vor allem hätte *Verf.* aber an dem „Universalismus“ von *Othmar Spann*, der doch ganz ähnlichen Zielen zustrebt, nicht vorbeigehen dürfen.

Mit dem 3. Kapitel „Das christliche Gemeinschaftsideal“ kann man sich durchaus einverstanden erklären. Aber die Kirche sollte man meiner Meinung nach aus solchen rein soziologischen Untersuchungen besser ganz herauslassen. Entweder glaubt man nicht an ein Übernatürliches in ihr, an eine besondere sie gestaltende und leitende göttliche Wirksamkeit: dann ist sie eben nichts anderes als jede andere menschliche, insbesondere religiöse Gemeinschaft auch. Oder aber man glaubt daran: dann haben Parallelen und Vergleiche für unsere allgemeine Gesellschaftslehre nur sehr bedingten Wert. Jedenfalls muß gegenüber einer Kirchenmystik, wie sie heute vielfach im Schwange ist, betont werden, daß es auch in der Kirche, soweit ihre irdisch-sichtbare Seite in Frage kommt, stets mit sehr natürlichen Dingen zugegangen ist.

Eingangs erwähnt *K.* die Behauptung von *Rud. Kjellen*, daß auch die Wissenschaft, wie gerne wir sie auch in unberührter Majestät über den Zeitströmungen thronend denken möchten, von ihnen abhängig sei. Ob nicht auch sein eignes Buch ungewollt diesen Ausspruch bestätigt?

Ob es nicht an der Zeit ist — selbst auf die Gefahr hin, den bösen „Individualisten“ beigezählt zu werden —, den Primat der Persönlichkeit wieder etwas mehr zur Geltung kommen zu lassen? Von ihr aus entsteht die Gesellschaft, um ihrerwillen ist sie da, nicht um sich selbst ein eignes, vom Einzelmenschen absehendes Dasein aufzubauen. Sie sammelt die Gemeinschaftsgüter an und bewahrt sie — aber nur, um sie wieder auszuteilen und jedem einzelnen zu seinem Rechte an ihnen zu verhelfen. Sie hat in erster Linie regulierenden Charakter. In Wirklichkeit ist auch kein Sozialist so radikal: er will im tiefsten Herzensgrunde zuletzt nicht der „Sozietät“, sondern mit ihrer Unterstützung sich selbst helfen. Und kein Kommunist ist so rabiat, daß er nicht über die „Kommunität“ hinweg schließlich zu seinem eignen Recht zu kommen hofft. Das ist auch so menschlich und so richtig, daß die bunten Seifenblasen der Theoretiker es nie ganz zu verdecken vermögen.

Otto Schillings „Katholische Sozialethik“ ist die erste größere systematische Darstellung dieser Art in der katholischen Literatur. Angesichts der kaum zu ermessenden Bedeutung der christlichen Sozialethik, schreibt der *Verf.* in der Einleitung (S. 2) mit Recht, muß das auffallen. Aber er trifft wohl auch das Richtige, wenn er fortfährt: „Freilich ist ein solcher Versuch mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden, da nicht nur eine gründliche Kenntnis der modernen Volkswirtschaftslehre, Staats- und Völkerrechtslehre eine wesentliche Voraussetzung bildet, sondern überdies die Kenntnis der sozialchristlichen Tradition erforderlich ist.“ Um so mehr muß man es begrüßen, daß gerade der bekannte Tübinger Gelehrte sich dieser Aufgabe unterzogen hat, für die er nicht nur die erforderliche doppelte Vorbildung in den Sozialwissenschaften und der Theologie mitbringt, sondern auch die selbsterarbeiteten Ergebnisse einer ganzen Reihe von Einzelstudien zur christlichen Soziallehre der Vergangenheit und Gegenwart und, als Frucht seiner akademischen Lehrtätigkeit, eine mit Recht gerühmte „Katholische Moraltheologie“ (s. *diese Zeitschrift* 1928, 357 f.).

Der Aufbau und die Stoffanordnung sind einfach und übersichtlich. *Sch.* hat durchaus richtig geurteilt, daß damit den zahlreichen Lesern und Benutzern des Handbuches besser gedient ist als mit einer verzwickten Systematik. Einem grundlegenden I. Teil, der die „Eigenart der christlichen Ethik“ überhaupt und die für die Sozialethik entscheidende Vorfrage nach dem Verhältnis von „Kultur und Christentum“ behandelt, schließt sich die Darstellung der „Einzelnen Probleme“ an, und zwar „Ehe und Familie“, „Das wirtschaftliche und soziale Leben“, „Der Staat“, „Öffentliches Leben und christliche Moral“. Eine flüchtige Durchsicht dieser 25 Paragraphen gibt allerdings auch schon einen Begriff davon, was heute in einer „Sozialethik“ alles untergebracht und erörtert werden muß!

Vor den vielen Einzelfragen bewährt sich das stets klare, reife und unabhängige Urteil des *Verf.* So stimme ich durchaus dem zu, was er S. 37 über die im Grunde durchaus individualistische Grundhaltung des Sozialismus und der Sozialisten von heute sagt; teile mit ihm auch die Ansicht (S. 91, Sozialisierungsbestrebungen), daß gerade auf christlicher Seite gegenüber manchen in unruhiger Hast sich überstürzenden Zeitströmungen und Zeitforderungen etwas mehr Besinnung und Rückgratfestigkeit und etwas mehr Mut zum Widerspruch erwünscht wäre. Sehr richtig ist ferner die Bemerkung (S. 114 f.), daß man doch nicht in ungerechter Einseitigkeit und bisweilen fast pharisäerhaft anmutender Selbstgerechtigkeit die verwerfliche kapitalistische Gesinnung immer nur beim kapitalistischen Großunternehmer und Arbeitgeber suchen sollte. Wer das heutige Erwerbsleben unvoreingenommen betrachtet, wird feststellen müssen, daß diese heute sogenannte „mammonistische“ Gesinnung durch das ganze Volk bis in die untersten Schichten hinab vertreten ist, daß hier, wenn auch auf kleinerem Raume und mit kleineren Mitteln, oft noch weit brutaler jede Gewinnchance auf Kosten der lieben Mitmenschen ausgenutzt wird. Ich möchte sogar die Behauptung wagen, daß das kapitalistische Unternehmertum in vielen seiner bedeutendsten Persönlichkeiten — Ausnahmen gibt es natürlich auch hier — durch weit größere Freigebigkeit und Opferwilligkeit für soziale

und gemeinnützige Zwecke sich ausgezeichnet hat, als mancher andere Stand. Auch den Bedenken gegen eine Überspannung des Begriffes „Wohlfahrtsstaat“ und „Kulturstaat“ (S. 198) und vielem anderen darf man zustimmen.

Sehr stark und mit voller Absichtlichkeit (Vorwort S. VI) wird der Zusammenhang der heutigen Sozialethik mit der christlichen Tradition betont und festgehalten. Man wird trotzdem im allgemeinen nicht behaupten können, daß moderne Problemstellungen darüber zu kurz kämen. Insbesondere in § 17 „Die Lösung der sozialen Frage im Sinne Leos XIII.“ vermißt man kaum eine einzige bedeutungsvolle Gegenwartsfrage. Bei aller Hochschätzung der Soziallehren der Vergangenheit wird man sich ja auch stets gewärtig halten müssen, daß selbst ein Augustinus und Thomas von Aquin in ihren sozialen Anschauungen auch Kinder ihrer Zeit waren und über dieses Zeitbewußtsein und sich selbst eben nicht hinauskonnten; mithin hat auch der Beweis aus der Tradition in einzelnen Fragen doch nur einen bedingten Wert. Einzelne Wünsche bleiben natürlich immer noch offen. So sähe man in dem Abschnitt „Ehe und Familie“ doch die moderne Frauenfrage und Frauenemanzipation mit ihren grundstürzenden Folgen für das Familienleben und selbst die Ehe gerne etwas stärker berücksichtigt. Ob wir ferner in einem Lande, das gegenwärtig und wahrscheinlich noch für lange Zeit über eine Million Arbeitswilliger nicht beschäftigen und ernähren kann, so unbekümmert den Segen des Kinderreichtums (S. 47) preisen und predigen dürfen? Auch die Bedenken, die gegen die Naturrechtslehre erhoben werden, kann ich nicht für so unerheblich halten wie der verehrte Verf. (S. 20). An einzelnen harten Wendungen fiel mir noch auf u. a. die von dem „Elend, das der Sozialismus über die Völker gebracht hat“ (S. 11) und die doch in dieser Verallgemeinerung sicher nicht zu vertretende Ansicht, die ganze Bewegung der „religiösen Sozialisten“ sei „im wesentlichen nur als eine neue Methode anzusehen, um gläubige Christen ins sozialistische Lager zu locken“ (S. 26).

Selbstverständlich können und sollen diese geringfügigen Ausstellungen nichts gegen den Wert des Buches an sich besagen, das sich auf diesem schwierigen Gebiete vielen als ein kundiger und zuverlässiger Führer bewähren wird.

An kritischer Beanstandung einzelner Positionen der mit der Neuscholastik zugleich wiedererstandenen katholischen Sozialphilosophie auf thomistischer Grundlage hat es von jeher nie gefehlt. Man denke etwa an die Lehre vom Zins und von der Volkssouveränität; an den Streit um Revolution und Revolutionsrecht, um Monarchie, Legitimität und Demokratie; an die Auseinandersetzungen über Eigentum und Kapitalismus; an die neuerlich wieder stärker und nachdrücklicher erhobenen Einwendungen gegen *Peschs* Solidarismus, an das Ringen um einen tiefer erfaßten Gemeinschaftsbegriff u. a. m. Aber nur selten wurde man sich dabei der tieferen prinzipiellen Gegensätzlichkeiten bewußt, denen diese Meinungsverschiedenheiten entstiegen, und noch seltener der letzten philosophischen und philosophiegeschichtlichen Hintergründe, aus denen sie hervortraten. Hier geht nun *Ernst Karl Winter* in seiner „Sozialmetaphysik der Scholastik“ tatsächlich aufs Ganze und gibt, mit nicht gewöhnlichem philosophischem Wissen und scharfem kritischem Blick ausgerüstet, eine Untersuchung der scholastischen Sozialmetaphysik, die bis auf die letzten erkenntnistheoretischen Wurzeln hinabreicht, und mit der sich die katholische Soziallehre, zustimmend oder ablehnend, noch manchmal wird auseinandersetzen müssen. In der Einleitung „Kirche und Scholastik“ zeichnet *W.* die beiden möglichen Wege philosophischen Denkens, den der Analyse, den Aristotelismus und die Scholastik gehen, und den der schöpferischen Synthese, den daneben und dagegen von Platon und Augustinus angefangen über Leibniz und Kant bis zur Philosophie der Romantik eine „kontinuierliche Wellenlinie der Philosophie“ immer wieder aufgenommen hat, dem auch heute selbst innerhalb der katholischen Philosophie (*Hessen*) eine an Stärke sichtlich zunehmende Richtung wieder zustrebt. Er sucht zu begründen, weshalb die Kirche sich wissenschaftlich und philosophisch auf den ersten Weg begeben, sich aristotelisch-scholastisch orientieren mußte, sobald sie zur Wirtschaft und Politik von sich aus Stellung zu nehmen begann. Er

verlangt aber, daß sie sich der spezifisch „theologischen“, „apologetischen“, „pastoralen“ Zielsetzung dieser ihrer Philosophie stets bewußt bleibe, deshalb daneben für die wissenschaftliche Erfassung und Darstellung der Weltwirklichkeit auch jene andere Einstellung gelten lasse, die dem antithomistischen, augustinischen Denken Raum schaffen, das schöpferische Gegengewicht gegen die einseitige Analytik der scholastischen Denkrichtung bilden will. Reinliche Scheidung dieser beiden Sphären will W. deshalb als erstes. Ja er meint, daß die innere Entwicklungslinie der Scholastik selbst auf diese fortschreitende Differenzierung des weltlichen und des geistlichen Bereiches abziele: in der Weiterbildung des Thomismus zum Suarezianismus, in der neuscholastischen Polaritätsphilosophie (*Przywara*), in der von *Bernh. Jansen* wiederaufgenommenen „Colligantia“-Lehre skotistisch-suarezianischer Herkunft. Deshalb aber auch konsequente und reinliche Scheidung der in der philosophischen Arbeit auf beiden Seiten verwandten Methoden. Und eben darin, daß diese saubere Reinlichkeit der Trennung beider Sphären, materiell und methodisch, so oft gefehlt habe, sieht er den Hauptgrund der inneren Schwächen aller modernen, auf scholastischem Grunde aufbauenden Naturrechtsphilosophie (*Cathrein*), Wirtschaftsphilosophie (*Pesch, Nell-Breuning*), Staatsphilosophie (*Tischleder*) und Soziologie (*Gundlach*), die er einer sachlichen, aber sehr scharfen Kritik unterwirft und ablehnt. Aus der Sackgasse, in die sich nach W. alle diese Kompromißversuche verrannt haben, befreit seiner Ansicht nach nur die rücksichtslose Trennung beider Sphären und ein Methodendualismus, der jedem dieser beiden Gebiete auch seine eigne Methode zuerkennt. Daraus soll dann freilich kein „substantiales, dinghaftes, hartes Nebeneinander“ von Kultur und Religion, Philosophie und Theologie, Natur und Übernatur folgen, sondern ein „funktionales, lebendiges und geschmeidiges Ineinander“, da ja beide Ordnungen, die ethisch-religiöse und die soziologische, doch immer wieder im konkreten Menschen zu enger Verbundenheit sich zusammenfinden.

Auf die erheblichen Bedenken, die W.s Aufstellungen sowohl in ihren kritischen Bestandteilen wie auch insbesondere in ihren positiven Schlußfolgerungen auslösen, kann ich hier nicht im einzelnen eingehen. Die Auseinandersetzung mit der philosophischen, erkenntnistheoretischen Unterbauung seiner Forderungen muß ohnehin der philosophischen Fachkritik vorbehalten bleiben. Es wird immer nur zwei Formen der Zueinanderordnung der weltlichen und geistlichen, natürlichen und übernatürlichen Sphäre geben, die sich konsequent und ohne Rest durchführen lassen: die radikale Weltindifferenz, wie das Evangelium sie naheulegen scheint und Luther sie im Kampfe gegen die Verweltlichung der Kirche wieder aufnahm, und die radikale Weltbeherrschung, wie die Kirche des Mittelalters auf der Höhe ihrer Machtentfaltung sie in Angriff nahm. Alles, was dazwischen liegt, wird ewig Halbheit und Kompromiß bleiben; das ist Erden- und Menschenschicksal. Ich sehe auch gar nicht, wie W. dieser Konsequenz entgehen will, wenn er die beiden Bereiche nur im Innern des konkreten Menschen sich überschneiden läßt — das heißt doch, um mit seinen eignen Worten zu reden, das Problem nicht lösen, sondern seine Lösung nur auf ein anderes Gebiet verschieben. Oder wenn er einen Bereich „totaler Kultur, welche Religion und Ethik einschließt“, einem anderen „geoffenbarter, positiver Religion, welche nicht Kultur, sondern Seelenheil und Rettung fürs Jenseits bezweckt, daher nur die heilsnotwendige Religion und Ethik in sich schließt“ (S. 168 f.) gegenüberstellt — auch hier trennt man entweder voneinander, was nun einmal nicht getrennt werden kann, oder man sucht eben, allem wissenschaftlich an sich gewiß berechtigten „Methodendualismus“ zum Trotz, wieder zu verbinden. Dem Leser hat der *Verf.* durch die oft allzu schwere gedankliche Überlastung der überlangen Sätze die Arbeit nicht ganz leicht gemacht. Es soll aber nicht verkannt werden, wie viele Anregungen von seinem Buche ausgehen, das manche unverkennbare Schwächen der heutigen katholischen Sozialphilosophie scharfsichtig erspäßt und aufweist (vgl. bes. Kap. 2 „Die Naturrechtsmetaphysik“!). Diese muß eben in immer wieder erneuten Anläufen versuchen, zwischen der Scylla vorzeitiger Verabsolutierung und Dogmatisierung und der Charybdis verspäteter Legalisierung der jeweiligen Verhältnisse mit heilen Gliedern hindurchzusteuern.

W. Schwer.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Franz von Assisi.

Der geschichtsphilosophische Sinn des Franziskuslebens ist befaßt in den Worten: „Niemand hat mir gezeigt, was ich tun soll, aber der Allerhöchste selbst hat mir geoffenbart, daß ich leben soll nach der Form des heiligen Evangeliums.“ Die Nachfolge Christi in buchstäblichem Sinn ist das ganze Geheimnis dieses erhabenen Lebens. Das ist ganz schlicht und kindlich gedacht, aus seinsmäßiger genialer Heiligkeit, und darum größer als das Verständnis dieses Lebens durch die Jünger. Viele Tausende hatten dasselbe auch gewollt, und doch war nun diese Verwirklichung etwas ganz Einzigartiges und Neues, der Durchbruch einer neuen Zeit. Alle Heiligen hatten es bisher versucht in den Gemeinschaftsformen der 1000jährigen Kirche, sie waren nicht herausgetreten aus den sozialen Formen der Christenheit und nicht aus dem Zeitbewußtsein ihrer Gegenwart. Franziskus aber weiß, daß niemand ihm gezeigt hat, was er tun soll, er weiß, daß sein kindlicher Vollkommenheitswille mit den einfachen Mitteln eines Bibelorakels, das ihn die entscheidende Stelle finden lassen soll, die unmittelbare Offenbarung des Gotteswillens enthält.

Das ist die Geburt des religiösen Individualismus; die eigne unmittelbare religiöse Erfahrung macht Franz ebenso von der Vermittlung der Kirche und der Zeitform unabhängig, wie unmittelbar zu Gott. Gewiß war das in seiner Zeit vorbereitet, gewiß ist Franz auch Sohn seiner Zeit, denn das ist gerade das Mündigwerden der Zeit, das ihn, den Bürgersohn, träumen läßt von höchstem Erdenruhm, als ob dieser nicht mehr den beiden ersten Ständen des Feudalismus reserviert wäre. Ihm ist mit fast selbstverständlicher Durchbrechung dieser Schranke gewiß: *adorabor per totam terram*, ich werde in der ganzen Welt verehrt werden. Die Genialität des neuen bürgerlichen Menschen, der höchsten Ritterruhm und Sängerruhm erlangen

will, gibt ihm das uneingeschränkte Selbstbewußtsein, ein einzigartiges Leben führen zu können. Er will immer das Höchste, die höchste Armut, die höchste Demut, den höchsten Dienst, die höchste Genauigkeit der evangelischen Armut → er will das absolute, das seinsmäßige Leben. Wie dieser steile Wille zur Vollendung im einzelnen seine Inhalte erhält, ist aus den Legenden gerade noch zu erspüren. Er erkennt visionär, daß der höchste Herr nicht irgendein Ritter und König, sondern Gott selbst ist; daß sein Dienst nicht irgendeiner kleinen Kirche aus Steinen zu gelten hat, sondern der Kirche selbst; daß der höchste Heroismus der der Selbstüberwindung der Buße ist, der bitterste Dienst der für die Aussätzigen. Und der heroische Vollzug dieses Dienstes ist das Erlebnis seiner *Conversio*. Sie ist nicht mehr der Eintritt in einen Orden, sondern die unmittelbare Erfahrung seiner Seinsumwandlung: das, was mir bitter schien, ist mir umgewandelt in Süßigkeit der Seele und des Leibes (Testament, Sabatier 309).

Der seinsmäßige Vollkommenheitswille will das Unmittelbare und Gefühlsnahe, die Wesensgemeinschaft des *corpus mysticum* ist ihm zu hoch und zu fern. *Quia nihil video corporaliter in hoc saeculo de ipso altissimo Filio Dei, nisi sanctissimum corpus et sanctissimum sanguinem suum*: darum wird die Verehrung des Altarssakramentes, das sichtbare Leiden Christi, der Kern seiner gefühlsmäßigen Frömmigkeit. Jede Steinkirche wird ihm der Ort des Sakramentes und des heiligen Kreuzes. Das ist die entscheidende Wendung von der liturgisch-aristokratischen zur franziskanisch-volkstümlichen Frömmigkeit, ein Vorgang, der religionsgeschichtlich gesehen vielleicht ebenso wichtig ist als die Reformation, die von da aus gesehen der Rückschlag des humanistischen Geistes gegen die Volksfrömmigkeit mit allen ihren Gefahren der Veräußerlichung ist.

Das Priestertum erfährt von dieser

neuen Frömmigkeit aus eine ebenso entscheidende Umwertung: nicht mehr Lehramt, Weihe und Stand im Gottesreich machen seine höchste Würde aus, sondern daß die Priester *ministri altaris*, d. h. des Altarsakramentes sind, das sie empfangen und allein anderen darreichen, *ministrant*. Darum sind sie seine Herren, darum will er die Sünde in ihnen nicht sehen, sondern den Sohn Gottes in ihnen verehren und, wenn er auch die Weisheit Salomons hätte, dem ärmsten und geringsten der Priester untertan sein, selbst wenn sie ihn verfolgen und ihm die Volkspredigt, seine spezifische Aufgabe, versagen. Man kann behaupten, daß diese neue Wertung des Priestertums für zwei Jahrhunderte trotz der Sekten- und Spiritua-listenkämpfe gegen das Weltpriestertum, gegen die Verbindung von Feudalismus und Priestertum die volle Priesterfeindlichkeit der Vorreformatoren und der Reformation verzögert hat. Dennoch aber will Franz nicht selber Priester werden, die evangelische Vollkommenheit scheint ihm unmittelbar ohne den *ordo* möglich, und die soziale Wirksamkeit erscheint ihm, dem geborenen Willensmenschen, in erster Linie abhängig von dem persönlichen Beispiel des Vorlebens der Vollkommenheit durch den Priester selbst, *non secundum auctoritatem sed secundum laborem*. Denn das ist für ihn wie für Dominikus die Lösung der Zeitaufgabe, die neue Form der Seelsorge für das Volk, daß der Priester selber arm dem Volke predige. Das ist das Bewußtsein seiner Zeitsendung: in *adjutorium clericorum missi sumus*; ja, er glaubt fast, daß das Volk ohne feudale Prälaten gewonnen werden könnte, deren Fehler und Schwächen in Demut zugedeckt werden sollen. Nur weil es Gott wohlgefälliger ist, wenn das Volk mit den Prälaten gewonnen wird, fügt er sich dieser Erschwerung seines Amtes. ...

Von hier aus ist auch das Armutsideal Franzens zu bewerten. Es ist sicher, daß der Sohn des Tuchhändlers von Assisi von den häretischen sozialen Bewegungen der *textores* und *textrices* in der Lombardei und in Südfrankreich, von den Patarenen, Waldensern und Albigensern wußte, gegen

die Zeit seines Lebens der Albigenserkrieg geführt wurde, für deren Seelsorge Dominikus seinen Bettelorden gründete. Aber unsere Quellen reden nicht davon, mit der einzigen Ausnahme des Propstes von Ursberg. Die umbrische Jugendbewegung, die Franz einleitete, war nicht sozialrevolutionär, sie war eine wesentlich religiöse Bewegung um die Person eines Führers, der aus viel tieferen Gründen als sozialer Reform und Organisation eine persönliche Lösung für die Not, aber nicht für die Fragen und Aufgaben der Zeit fand. Es war die persönliche Lösung des völligen und freiwilligen Verzichts auf Geld und Gut, auf Ehren und Rechte, auf all die Dinge, die die Welt verwirren, der schlichte Gedanke der unbedenklichen Verwirklichung der evangelischen Räte; Armut, Keuschheit und Gehorsam, wiederum ohne die hergebrachten Formen des Ordenslebens, ja mit energischer Ablehnung aus dem sichern Gefühl für ihren Feudalismus, der unzeitgemäß geworden war in den aufstrebenden Stadtstaaten. Das dargelegte Lebensideal ist dann mit unvergleichlicher Macht Umwertung der Lebenswerte geworden und hat das Zeitethos gewandelt. ...

Die freudige Armut schließt den Ring seiner Persönlichkeit zurück zum Ausgangspunkt der vollkommenen Nachfolge Christi. Es ist fast notwendig die Armut, in der dies Ideal der buchstäblichen Nachfolge gipfeln muß. Die menschlich tragische Grenze der Nachfolge des Gottmenschen wird in ihr sichtbar. Seine Zeit hat nur dunkel die ernste Tragik geahnt, die dies heilige Leben mit sich führen mußte. Nur der arme leidende Jesus kann nachgeahmt werden, nicht der sieghafte Christus – Gottkönig, der Auferstandene aus eigener Macht. Hier liegt der tiefere Grund, warum die Erhöhung des Franziskuslebens ins Übermenschliche und Weltgeschichtliche scheitern mußte. ... Hier liegt eine neue Art Mystik begründet, unerhört bis dahin und notwendig nur als ein Wunder von der Zeit zu verstehen, die noch keine Stigmatisation erlebt hatte; gewiß auch ein Wunder im geistigen Sinn, eine heroische Erhöhung der religiösen Macht des Menschenherzens über den Leib

selbst, die Zeichnung Franzens mit den Wundmalen Christi auf dem Berge Alverna, die als symbolischer Kreuzestod dieses Christenleben bestätigt und als das Signum Dei vivi, die Zeichnung dieses Lebens durch Gott, verstanden wurde. Seit Hunderte dem Initiator dieser neuen Mystik in der plastischen Ausprägung ihrer Leidensliebe im sichtbar Körperlichen der Leibseele gefolgt sind, kann die Tatsache dieser psychophysischen Gewalt des religiösen Heroismus nicht mehr bezweifelt werden, erscheint uns aber auch nicht mehr als ein Wunder im eigentlichen Sinn.“

Alois Dempf, „Sacrum Imperium“, 293 ff. (vgl. dieses Heft S. 366 ff).

Meine Neujahrsbesuche.

In jedem Jahre besuche ich vom 1. Januar ab jede Familie meiner Pfarrgemeinde. Das nimmt, wiewohl es sich nur um eine Landpfarrei von etwa 1200 Seelen (zwei Drittel Arbeiter, ein Drittel kleinere Landwirte) handelt, immer den ganzen Monat in Anspruch, meist auch noch den Februar und zuweilen den März dazu. Was ich nachstehend darüber sagen möchte, wird nicht für alle Verhältnisse zutreffen und anwendbar sein — wie jeder individuell unterrichtet, so wird jeder auch individuell pastorieren. Aber vielleicht ist es doch geeignet, zu eignen Versuchen anzuregen.

Wie ist der Brauch, denn einen solchen fand ich in meiner Pfarrei vor, entstanden? Ursprünglich bekam der Pfarrer von S. zu Neujahr von jeder Familie (ähnlich wie der Küster) eine bestimmte Zahl von Eiern und ein bestimmtes Maß Korn. Das war ein Teil seines Einkommens, den er jährlich persönlich in Empfang nahm. Mit einem Vertrauensmann, der den Sack trug, suchte er die einzelnen Familien auf, und während er sich mit den Angehörigen unterhielt, schütete draußen jemand dem Begleiter das Korn in den Sack. Ein Schabernack, wie ihn *Wilh. Busch* zu berichten weiß und wie er in manchen Volksschwänken eine Rolle spielt, ist dabei gelegentlich auch in meiner Gemeinde einmal vorgekommen. Die einfachen

Leute hingen außerordentlich zähe an diesem Brauch, zumal in der Not der Kriegszeit mit dem Nehmen ein ebenso reichliches Geben verbunden war, und bedauerten es sehr, als mein unmittelbarer Vorgänger infolge einer Verstimmung zwischen ihm und der Gemeinde — an der er übrigens nicht die Schuld trug, da er durchaus pflichtgemäß gehandelt hatte — ihn aufgab. An mich trat nun, als die ersten Weihnachten in meiner neuen Pfarrstelle herannahten, die Frage heran, wie ich es in Zukunft mit dieser ehemals so fest eingebürgerten Sitte halten wolle. Offen gestanden: mir behagte die Sache nicht, zumal der frühere Pfarrer, wie gesagt, nach einem peinlich mißglückten Versuch verzichtet hatte. Aber mein zweiter Vorgänger, der in der Nähe noch lebte, riet mir dringend zu, die alte, so gemütvolle Sitte wieder aufleben zu lassen. Ein materieller Gewinn sei ja ohnehin heute, wo man mit den erhaltenen Gaben soviel verborgener Not steuern müsse, und darin hatte er recht, nicht mehr verbunden. Als dann vollends auch der bejahrte Vertrauensmann, der schon vier Pfarrherren Jahr für Jahr auf diesem Gange begleitet hatte, mit freudigem Stolz sich bereit erklärte, auch mit mir zu gehen, gab ich den Widerstand auf. Seitdem halte ich jährlich, wie es schon in Väterzeiten üblich war, meinen Neujahrsrundgang, bei den Arbeitern ohne Vertrauensmann, bei den Landleuten aber mit ihm, und habe bis heute dabei stets nur offene Türen und Herzen gefunden — mit Ausnahme einer Sonderlingsfamilie, die aber auch nicht einmal dem Briefträger öffnet. Gewiß, vorher ist es mir dabei zumute wie einem Mann, der ins kalte Wasser geht, und nachher wie einem, der aus dem kalten Wasser herauskommt. Aber für meine Seelsorge möchte ich die Neujahrsbesuche heute nicht mehr missen.

Am Neujahrstage „gewinne“ ich meinen Pfarrkindern, wie man hier sagt, zunächst das „Neujahr ab“, d. h. ich wünsche allen ein gnadenreiches neues Jahr, und dabei kündige ich sogleich auch meinen Neujahrsbesuch an. Heute kann ich mich schon dabei auf die Vorjahre und auf einen alten guten Brauch berufen. Ich erinnere meine Ge-

meinde daran, daß ich vor allem als Seelsorger komme, aus aufrichtiger Liebe zu allen, auch wenn einmal ein ernstes Wort gesagt werden muß. Daß ich gewohnt bin, wie alle wissen, offen und ehrlich, ohne Hintergedanken zu sagen, was ich auf dem Herzen habe; dafür aber auch ein ehrliches Wort ertragen kann und für jeden Wunsch, jede Klage und jede Verstimmung dankbar bin, die bei dieser Gelegenheit vom Herzen heruntergeredet wird, auch wenn man nicht immer gleich den feingedrechselten Ausdruck dafür findet. Vor allem aber bitte ich mir aus, daß man nicht vorher und nachher das große Wort über Kirche und Pastor führt, aber gerade dann in sieben Sprachen schweigt, wenn die Stunde zum Reden da ist. Ich erwähne auch, daß ich um meiner Familien willen komme, um der Erwachsenen und der Kinder willen, sie daher auch allein und ohne etwaigen Besuch zu sprechen wünsche. An Anknüpfungspunkten wird es nicht fehlen. Meist erwähne ich schon in der Neujaahrspredigt einige besondere Pfarrangelegenheiten, kleinere und größere Wünsche und Pläne, über die mir bei meinem Besuch ein Urteil willkommen ist. Immer aber bringt der übliche Rechenschaftsbericht über den Stand der Pfarre, über die Hoffnungen und Sorgen, Klagen und Beschwerden des Seelenhirten (Kirchenbesuch, Betragen in der Kirche, Sakramentenempfang, Taufen, Kinderkommunion, Betragen der Kinder, Bekanntschaften) reichlichen Stoff zur Aussprache.

Tag und Stunde des Besuches müssen natürlich in jedem Falle wohl überlegt werden: die Landleute treffe ich im Januar meist an Werktagen zu Hause, die Arbeiter an Sonn- und Feiertagen. Notizbuch, passende kleinere Schriften für die Erwachsenen und ein Bildchen für jedes Kind gehen mit auf den Weg, dazu alle Freudigkeit und Herzlichkeit, die man aufbringen kann, wenn auch bisweilen ein sehr ernstes Wort gesprochen werden muß. In jeder Familie mache ich es mir bequem. Es soll sogleich der Eindruck entstehen: der Herr Pastor ist hier zu Hause und gehört nun uns für eine Viertelstunde ganz an. Die ganze Familie wird durchgesprochen; auch nach den abwesenden

Familienangehörigen (Töchter in Dienststellen in der Stadt usw.) erkundige ich mich. Ich höre mir die Nöten und Sorgen an, rücke dann auch mit den meinigen heraus; sobald Klagen, auch insbesondere über die heranwachsenden Jungen und Mädchen, vorgebracht werden müssen, gilt es dabei sorgfältig abwägen, was davon in Gegenwart der anderen gesagt werden darf, was nicht, um das Ehrgefühl möglichst zu schonen. Eine mühsame Kleinarbeit, aber für die Pastoration gewiß keine vergebliche. Unauffällig sieht man manches, woraus der Seelsorger seine Schlüsse zieht (Bilder, Zeitungen, Bücher, Wohnungsverhältnisse), oder erfährt Dinge (Zwistigkeiten, Arbeitslosigkeit, Bekanntschaften), über die gewöhnlich selbst der Beichtstuhl keine Auskunft gibt. Nicht selten läßt sich durch rechtzeitiges Zugreifen noch Schlimmeres vermeiden (öffentliches Ärgernis, Konflikt mit dem Gerichte). Aber man hört und sieht doch auch oft manches Erfreuliche. Man wird auf einen leise aufkeimenden Priester- oder Ordensberuf aufmerksam. Man entdeckt ein besonderes Interesse für Missionen, für Krankenpflege und kann sogleich mitraten und mithelfen. Meist ist die zur Verfügung stehende Zeit viel zu schnell vorüber.

Bisweilen habe ich versucht, diejenigen Punkte, die vor allem zur Sprache kommen sollten, schon in der Neujaahrspredigt soweit vorzubereiten, daß ich beim Besuch nur noch eine kurze Nutzenanwendung zu ziehen hatte. In anderen Fällen war es offenbar, wie die Erfahrung lehrte, richtiger, diese Vorgespräche zu unterlassen. In den letzten Jahren bin ich dazu übergegangen, meinen Neujaahrsbesuchen immer einen Leitgedanken zugrunde zu legen, z. B. Mission, Volksverein, Borromäusverein, Kirchenbesuch, Sakramentenempfang, *abusus matrimonii*, Kommunismus. Daß über die erstgenannten Punkte, auch über Kirchenbesuch und Sakramentenempfang, bei dieser Gelegenheit offen geredet werden kann, ist fast selbstverständlich. Gegen die so leidige und so schwer zu bekämpfende Unsitte der Männer und der erwachsenen männlichen Jugend, beim Gottesdienste unter dem Turm stehenzubleiben

oder gar sich während der Predigt draußen umherzutreiben — besonders nach dem Kriege hat diese üble Gewohnheit Fortschritte gemacht — ist m. E. wirksam überhaupt nur so anzukommen, daß man mit den einzelnen darüber ein Wort spricht. Allerdings auch in der Predigt mache ich wohl einmal darauf aufmerksam, daß unsere Gemeinde eigens auf die Vermietung der vorderen Plätze verzichtet, um nicht zu dem Gerede von der Bevorzugung der Reichen Anlaß zu geben und um allen einen Platz in der Kirche zu sichern. Die üblichen Einwendungen gegen den öfteren Sakramentempfang muß ich manchmal bei meinen Neujahrsbesuchen hören und widerlegen. Ich glaube es diesem Umstande teilweise mit zuschreiben zu dürfen, daß der Sakramentempfang in meiner Gemeinde seit 1915 zwar nicht zugenommen, aber auch nicht abgenommen hat, insbesondere aber auch nicht durch einige öfter Kommunizierende, die ich bei meiner Berechnung nicht in Anschlag bringe, künstlich auf der Höhe gehalten wird. Mehr wird man vielleicht darüber erstaunt sein, daß ich auch so heikle Dinge, wie *abusus matrimonii* und Kommunismus, wenn ich es

für notwendig halte, bei meinen Besuchen berühre. Aber ich habe die Erfahrung gemacht, daß die Leute es ihrem Seelsorger nicht verübeln, wenn auch die Ehe- und Kinderfrage in der nötigen taktvollen Form aufgeworfen wird; daß sie vielmehr freimütig ihre Gründe angeben und es so möglich machen, dazu ein Wort der Aufklärung, Mahnung und Ermutigung zu sagen. Ebenso unterhalte ich mich unbefangen auch mit denjenigen, die ich als Kommunisten kenne. Zwar bezweifle ich selbst, daß ich einen von ihnen bei meinem Neujahrsrundgange bekehre. Aber ich erreiche zweierlei. Ich stärke die Stellung und Widerstandskraft solcher Familienangehörigen, die von den kommunistischen und kirchenfeindlichen Ideen des Vaters oder eines erwachsenen Sohnes nichts wissen wollen. Und die Kommunisten selbst lernen mich als ihren Pfarrer persönlich kennen, bleiben wenigstens äußerlich mit mir in Verbindung und finden, wie einer von ihnen mir einmal sagte, wenn es zum Ende geht, doch schließlich alle noch den Weg zum Pastor. Wäre aber das allein der Erfolg des Neujahrsrundganges, dann wäre alle seine Mühe reichlich gelohnt.

Dr. L.





Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Religionslehrbücher und katechetische Hilfsmittel.

Adrian, Joseph, Katholische Religion. In: Arbeitsunterricht in Religion, Deutsch, Geschichte und in den alten und neueren Sprachen (Handbuch für höhere Schulen), Quelle & Meyer, Leipzig 1928. VIII u. 202 S. 5,60 M., geb. 6,60 M.

Auf dreißig Seiten (S. 24—54) gibt der Verfasser einen Überblick über die verschiedenen Auffassungen und Anwendungen des Prinzips der Arbeitsschule im katholischen Religionsunterricht, entwickelt sodann seine eigene Anschauung, zeigt diese in concreto an sechs Gruppen von Beispielen aus dem Schulleben und verzeichnet die einschlägige Literatur. Das Kernstück des Aufsatzes ist eine abstrakt-spekulative Darstellung dessen, was jeder erziehlche Religionsunterricht zu leisten hat (S. 28—32 und schematische Zeichnung S. 50). Der kunstvolle Aufbau faßt die Aufgaben des Katecheten unter dem Begriff der „Methode Gottes“ zusammen und wahrt die Eigengesetzlichkeit des Religionsunterrichtes, die mit dem Schlagwort „Arbeitsunterricht“ nicht erschöpft ist. Es ist wohl nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß die von Adrian aufgezeigte unterrichtliche Bewegung die Richtung des erziehenden Religionsunterrichtes im ganzen und im allgemeinen, nicht aber den Gang jeder einzelnen Religionsstunde und nicht ein Schema für jede beliebige Stoffeinheit darstellt; der Arbeitsunterricht zwingt nichts in das Prokrustesbett formaler Stufen. Originelle Gedanken und Einfälle finden sich in den der Schulpraxis entnommenen Beispielen, so die Bezeichnung der sechs priesterlichen Gewänder auf die sechsfache Bestimmung des Menschen im Paradiese; einen Amalarius, Honorius Augustodunensis und Durandus würde diese Parallele in Entzücken versetzt haben. Ein Blick in den vorausgehenden Aufsatz von Kurt Kessler, „Evangelische Religion“, läßt die Eigenart des katholischen Religionsunterrichtes gegenüber dem Arbeitsschulprinzip erkennen, ebenso auch die Selbständigkeit der Arbeit Adrians.

Bergmann, Paul, Das heilige Meßopfer mit seinen Weltanschauungs- und Lebenswerten Butzon & Bercker, Kvelaer 1928. 80 S. u. 8 farbige Tafeln. 2,50 M., geb. 3,50 M.

Wer Bergmann sprechen gehört hat, etwa auf dem Katechetischen Kongreß in München, muß ihn verehren als einen Erzieher von aufrichtiger Frömmigkeit, der mit Mut und Kraft auch bei andern apostolisch werben und wirken will. Dieser Geist weht uns auch aus seinen Meßkatechesen entgegen und macht sie des Studiums wert. Als moderner Methodiker nimmt er alle Hilfsmittel der „Arbeitsschule“ in Gebrauch, um „seelenerzieherische“ Erfolge zu erzielen. Bergmann hat jedoch auch seine Eigentümlichkeiten (S. 58 „der eingesdreite Gott“); wie in München so legt er auch in diesem Büchlein manchen untergeordneten Dingen einen übertriebenen Wert bei, vernachlässigt Wichtiges — vom ganzen Kanon ist nur der Einsetzungsbericht behandelt — und macht stellenweise direkt unrichtige Angaben. Also kritische Verwertung!

Burgardsmeier, A., und Walterscheid, J., Licht und Leben. Mittelstufe. IV. Band: Christus König. Kirchengeschichte für U II. 90 S. L. Schwann, Düsseldorf 1928. Kart. 1,60 M.

Enthält die Kirchengeschichte seit dem Wiederaufbau zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Das biographische Moment steht im Vordergrund, das pragmatische ist damit in Verbindung gebracht. 16 Tafeln dienen hauptsächlich als Anschauungsmaterial zum Schlußabschnitt „Die Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts“.

Fischer, Karl, Briefe an die lieben Erstkommunikanten. Ein Vorbereitungsbüchlein.

5. Aufl. 41.—45. Tausend. Badenia, A.-G., Karlsruhe 1928. 90 S. 75 Pf., geb. 1,50 M.

Die asketisch aufmunternden Briefe sind als Hilfsmittel für den Erstkommunionunterricht gedacht. Das Kind soll eine Stütze und Anregung haben, auch zu Hause den Gedankenkreis und die Gesinnungen der Kommunionvorbereitung festzuhalten und gemeinsam mit den Eltern zu pflegen. Trotzdem möchte ich das Schriftchen lieber als Nachbereitungsbüchlein verwertet wissen; denn es ist pastoral richtiger, das asketische Leben von der Kommunion aus mit Christus langsam zu entfalten, als in den kurzen Wochen der Vorbereitung zu einer Hochspannung zu führen, die mit der Erstkommunion ein jähes Ende nimmt.

Greven, J., und Burgardsmeier, A., Geschichte der Kirche. Drittes Zeitalter. (Licht und Leben, Bd. I. IV, Schluß.) S. 165—346. L. Schwann, Düsseldorf 1928. Geb. 3,— M.

Den ersten Teil des vorliegenden Bandes vom Humanismus bis zur Aufklärung und Säkularisation bearbeitete J. Greven, die neueste Zeit (S. 241—346) stellte A. Burgardsmeier dar. In Bildtafeln sind einige Porträts und mehrere Proben neuzeitlicher Kirchenmalerei wie auch eine Karte der apostolischen Reisen des hl. Petrus Canisius beigegeben.

Häring, O., Stern und Steuer. Handbuch für die Unterweisung der Jugend in der Fortbildungsschule und Christenlehre. I. Gott und Mensch. 154 S. Badersche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg a. N. 1928. 3,40 M., geb. 4,80 M.

P. Häring O. S. B. aus der Abtei Neresheim will in seinem auf 3 Bände berechneten Handbuch in erster Linie Gegenstände der Apologetik in populärer Form zur Behandlung bringen. Er schließt sich an keinen offiziellen Plan an, wie er auch keine bestimmte Methode vertritt. Ausgeführte Skizzen mit reichem Material und Literaturangaben setzen den Katecheten in den Stand, den Unterricht anregend zu gestalten. Für die hauptsächlich aus der Gotteslehre und Eschatologie gewählten Themata hat der apologetische Einschlag zweifelsohne seine Berechtigung, doch ist nicht anzuraten, den ganzen Fortbildungs- und Christenlehr-Unterricht lediglich nach diesem Gesichtspunkte zu orientieren.

Ders., Das Leben mit der Kirche. Handbuch für den liturgischen Unterricht. Adolf Bader, Rottenburg a. N. 1928. VIII u. 183 S. 3,60 M., geb. 5 M.

Eine volkstümliche mit asketischen und katechetischen Hinweisen durchzogene Darstellung des Kirchenjahres. Wissenschaftliche Erörterungen sind vermieden, die Ergebnisse der Forschung aber durchweg gut benützt und Auszüge aus neueren liturgischen Werken eingeflochten. Die Lieder von Dreves nehmen etwas viel Raum in Anspruch. Die Orationen (z. B. S. 30) müßten in der deutschen Übersetzung den engen Anschluß an den lat. Periodenbau preisgeben. Gründonnerstag (S. 64) kann nicht von grünen = weinen hergeleitet werden; die mittelalterliche Schreibweise ist nicht grün, sondern gruon.

Hoch, Thaddäus, Katechetische Einführung in das erste Kinder-Meßbüchlein: Das Kind bei der hl. Messe von Schott-Bihlmeyer. VIII u. 94 S. Herder & Co., Freiburg 1928. 1,50 M.

Häfner, Otto, Katechetische Einführung in das zweite Kinder-Meßbüchlein: „Zum Altare Gottes will ich treten“ von Schott-Bihlmeyer. XII u. 180 S. Ebenda 1929.

Die beiden Kinder-Meßbüchlein von Schott-Bihlmeyer enthalten je zwei Meßbandachten, deren jede für zwei Schuljahre gedacht ist, so daß eine in vier Stufen sich erweiternde und vertiefende Anleitung zur Teilnahme am hl. Opfer gegeben wird. Hoch und Häfner haben einen Gebetbuchkommentar dazu geschrieben, der auch den Katecheten Anregung und Wegweisung bietet, die nicht Schott-Bihlmeyer in ihren Schulen eingeführt haben.

Ibscher, Fortunat, Die heilige Geschichte des Neuen Testaments. 83 vollständig ausgeführte Bibelkatechesen für Mittel- und Oberstufe der Volkshauptschule. XII u. 460 S. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg 1928. 9 M., geb. 11 M.

Die biblischen Katechesen sind an die Buchbergersche Schulbibel angeschlossen, deren sich die bayerischen Diözesen bedienen. Die getroffene Auswahl genügt nicht für die Oberstufe, da wichtige Sonntagspereikopen fehlen. Der Verfasser hat durchweg nett erzählt, bleibt aber sonst hinter den methodischen Forderungen der Gegenwart um Jahrzehnte zurück; man sehe nur das kleinliche Abfragen mit: Was hat, was geschah, was sagte usw. Dieses Verfahren hatte doch schon F. W. Dörpfelt († 1893) in seinem „Enchiridion der bibl. Geschichte“ überwunden.

Jehle, E., und **Knops**, W., Das Reich Gottes. Katholisches Religionsbuch für die Mittelschulen Preußens. 2. Teil. Lehrstoff der II. Klasse. VIII u. 80 S. 1 Titelbild. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1929. Kart. 1,50 M.

Die 2. Klasse der Mittelschule soll den Katechismus und die Schulbibel benutzen. Diese will das vorliegende Buch nicht verdrängen oder ersetzen, sondern nur für die Themata des Lehrplanes eine Handreichung bieten, die an Umfang und Tiefe über den Kreis des Volksschulunterrichtes hinausreichen und darum in den zuerst genannten Lehrmitteln nicht entsprechend berücksichtigt sind. Mit diesem Faszikel ist das dreiteilige Religionsbuch des Herderschen Verlags für Mittelschulen vollständig geworden.

Dies., Gott, Christus, Kirche. Religionsbuch für die erste Klasse der Mittelschulen Preußens. VIII u. 80 S. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1928. Geb. 1,50 M.

Das Jahr 1925 hat in Preußen neue Lehrpläne auch für die Mittelschule gebracht. Wenngleich der Katechismus für diese Schulart in der Hauptsache ausreicht, so sind doch die Lehraufgaben der letzten Klasse ohne eigenen Leitfaden nicht zu lösen. Die Arbeit von Jehle-Knops ist aus langjähriger Praxis an der Mittelschule hervorgegangen und nimmt auf deren praktische Ziele stofflich wie methodisch Rücksicht.

Lohmüller, Johannes, Das heilige Meßopfer in der Grundschule. Grundsätzliche und schulpraktische Erwägungen und Beispiele. 144 S. Butzon & Bercker, Kvelaer 1928. 1,80 M., geb. 2,80 M.

Der Verfasser geht aus von der Entfremdung des Volkes von der Meßliturgie, die auch durch die liturgische Bewegung noch nicht beseitigt sei. Er fordert für die religiöse Jugendunterweisung in der Schule von Anfang an besondere Beachtung der Messe. „Das Meßopfer muß Ausgangs- und Zielstellung unserer gesamten Religionserziehung werden“ (S. 30). Aus dem Fuldaer Lehrplan hebt er alle Stellen aus, die von der Einführung in das heilige Meßopfer in den Grundschulklassen reden, zeigt eingehend, wie in den Stoffkreisen des 1. und 2. Schuljahres die gestellte Aufgabe zu lösen ist und gibt Anleitung zu einer liturgischen Schul- und Gemeinschaftsmesse für die Kleinen vom 2. Schuljahr an, deren Text er unter dem Titel „Das heilige Meßopfer“ im gleichen Verlag herausgegeben hat (25 Pf., geh. 50 Pf.). Den Laienkatecheten, die ja den Religionsunterricht der beiden ersten Schuljahre in der Hand haben, gibt Lohmüller ausführliche Anweisung und wirksame Anregung zu einer ihrer wichtigsten Aufgaben. Hat Augustinus gesagt: „Die Seele des Menschen ist von Natur aus christusgläubig?“ Die Judasszene S. 90 ff. würde besser unerwähnt bleiben, zumal sie auch exegetisch mit Grund angefochten wird.

Lüke, Emmy, Liturgie in der Mädchenbildung. Methodische Versuche liturgischer Bildung. 136 S. F. Schöningh, Paderborn 1929. Geh. 1,40 M.

Eine Lehrerin zeigt in methodischen Anweisungen und unterrichtlichen Skizzen, wie man aus der Liturgie in lebenswarmer und kindlich-verständlicher Weise einesteils die schwierigen Be-

griffe der Gotteskindschaft, Gnade, Kirche usw. gewinnen und andernteils zum Leben in steter Verbindung mit Christus erziehen kann. Mit welch freudigem Verlangen die Kinderseelen darauf eingehen, lassen die zahlreich eingestreuten kleinen Niederschriften aus allen Schuljahren der Volksschule erkennen. Das Büchlein spricht ungemein an durch die einfache, schlichte und herzliche Art der Darstellung und hält sich frei von der großen Pose und Aufmachung, mit der andere sich an solchen Gegenständen versucht haben. Zu S. 23 sei erwähnt, daß Msgr. Götzels 27 Anschauungsbilder zum Unterricht von der heiligen Messe nunmehr auch in Vierfarbendruck vorliegen, und daß sie mit entsprechenden Gebetchen in zwei Heftchen kartoniert erschienen sind: „Mein erstes Meßbüchlein“ für das 2. u. 3. Schuljahr (Auswahl von 15 Bildern) und „Mein Meßbüchlein“ für die höheren Klassen (L. Auer, Donauwörth 1929). Vorzuziehen ist die eigene Erarbeitung der Gebete und die Verwendung der Klebebildchen.
F. J. Peters.

Jugendkunde.

Bopp, Linus, Prof. d. Theologie in Freiburg i. Br., *Das Jugendalter und sein Sinn*. 2. u. 3. Aufl. 364 S. Herder, Freiburg 1927. Geb. 7,50 M.

Ders., *Die erzieherischen Eigenwerte der katholischen Kirche*. 712 S. Verlag d. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1928.

Die Jugendkunde des Freiburger Theologen und Pädagogen hat schnell wohlverdiente Verbreitung und Anerkennung gefunden. Nach einem einleitenden Kapitel über Begriff, Quellen, Hilfsmittel und Methoden der Jugendkunde bringt B., von der körperlichen zur seelischen Entwicklung, von der allgemeinen Jugendkunde zur Psychologie der Geschlechter und einzelner Jugendtypen, vom normalen Verlauf des jugendlichen Werdens zu Fehlentwicklungen während des Reifealters fortschreitend, den Stoff in sieben Abschnitten zur Darstellung. Den untergeordneten Paragraphen ist jedesmal eine reichhaltige Literaturübersicht vorangestellt. Fesselt Eduard Sprangers „Psychologie des Jugendalters“, die heute dieses Gebiet völlig beherrscht, durch die Fülle origineller und geistvoller Beobachtungen, so besteht der große Wert des vorliegenden Buches vor allem in der klaren und sicheren Orientierung an den katholischen Glaubens- und Erziehungsidealen. Nur hier und da, so in dem Abschnitt über die religiöse Entwicklung des Jugendlichen (S. 192 ff.), möchte man eine noch eingehendere systematische Verarbeitung des reichlich beigebrachten empirischen Materials wünschen.

Allen, die vom Studium der Jugendseele zur Jugenderziehung aufsteigend auch auf diesem heißumstrittenen Gebiete einen ähnlich zuverlässigen Führer wünschen, sei desselben Verfassers wertvolles neueres Werk „Die erzieherischen Eigenwerte der katholischen Kirche“ (Katholische Lebenswerte Bd. 11) angelegentlich empfohlen. Von seiner fast erdrückenden Reichhaltigkeit gibt neben dem Inhaltsverzeichnis auch das Personen- und Sachregister Zeugnis. Aber der Verf. weiß auch hier so übersichtlich zu gruppieren und zu gliedern, daneben das Fortschreiten des Gedankens durch geschickt formulierte Stichworte am Rande anzudeuten, daß überall der Durchblick freibleibt. An dieser Stelle sei noch besonders darauf hingewiesen, wieviel besonders in dem Abschnitt „Das kirchliche Sondergut und sein erzieherischer Wert“ auch für den praktischen Seelsorger zu finden ist.

Koenig, Joseph, Dr. theol., *Das Ethos der Jugendbewegung in Deutschland* (Abhandlungen aus Ethik u. Moral, herausgeg. von Prof. Dr. Fritz Tillmann, Bd. 10). 407 S. L. Schwann, Düsseldorf 1929.

Dankbar wird jeder, der noch nicht zu jenen Alten zählt, die sich gegen die heutige Jugendbewegung von vornherein ablehnend verhalten, aber auch nicht mehr zu jenen Jungen, die durch Dick und Dünn mit ihr zu gehen geneigt sind, dieses Buch willkommen heißen, das hier

vorläufig wenigstens mit einer kurzen Anzeige und Empfehlung zu seinem Rechte kommen soll. Ein erster Teil klärt und fixiert die Begriffe (Ethos, Jugendpflege, Jugendfürsorge, Jugendbewegung). Ein zweiter entwickelt die Grundgedanken der J.-B.: zunächst die theoretischen Grundlagen (Eigenwert und Eigenrecht der Jugend, Jugend und Autorität, Jugend und Kultur), sodann ihre praktische Auswirkung (J.-B. und religiöses Leben, politisches Leben, soziales Leben, kulturelles Leben). Der dritte Teil sucht über die Antithese Anerkennung-Ablehnung zur Synthese eines Gesamturteils zu gelangen, das die Werte der J.-B. ebenso weitherzig bejaht, wie es an ihren Schwächen freimütig Kritik übt. Ein überaus reichhaltiges und teilweise sehr entlegenes Material ist hier zu einer überall auf die ethischen Grundlagen hinabgehenden, dabei ungemein gewandt geschriebenen Darstellung verarbeitet.

Oberdörffer, Dr. Paula, Von der Wertwelt der Gefährdeten (Frau und Erziehung, Wissenschaftliche Schriftenreihe zur Frauenpsychologie, Mädchenerziehung und Geschichte des weiblichen Bildungswesens. Im Auftrage des Vereins kath. deutscher Lehrerinnen. Bd. 2). 207 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1928. 10 M.

Diese von Prof. Dr. Lindworsky angeregte Arbeit ist ebenso wertvoll durch das bei Hunderten von Zöglingen rheinischer Erziehungsheime für katholische schulentlassene Mädchen erhobene Material, wie durch dessen methodisch exakte Verarbeitung. Insbesondere aber soll rühmend hervorgehoben werden, daß die Studie nicht, wie leider so manche ähnliche, in der Materialbeschaffung steckenbleibt, sondern die Ermittlungen sowohl für die Methodenfrage wie für die Jugendpsychologie und die Kritik der pädagogischen Begriffe „Erziehbarkeit“ und „Un-erziehbarkeit“ auch feinfühlig auswertet. Nur ungern verzichte ich darauf, einiges aus diesen Ergebnissen wenigstens anzudeuten. Hoffentlich gibt die in Aussicht gestellte weitere Arbeit der Verfasserin bald Anlaß, das Versäumte nachzuholen.

Vorwahl, Dr. H., Psychologie der Vorpupertät. 160 S. Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin u. Bonn 1929. 6,50 M.

Um die Zeit der Vorpupertät handelt es sich in dieser Schrift mit dem Untertitel „Eine Einführung in das Eigenleben der Halbwüchsigen“, d. h. um den Zeitraum vom 10. bis zum 14. Lebensjahre, der mitten zwischen dem Kindesalter im strengeren Sinne und den Reifejahren liegt, daher in der vorliegenden jugendpsychologischen Literatur ein wenig vernachlässigt war. Untersucht werden die „personalen Beziehungen“ (Eltern, Geschwister, Schwester, Freundschaften), die „Eigenwelt“ der Halbwüchsigen und ihre „Beziehungen zur Wertwelt“ (geistiger Horizont, Literatur, Religion, Sittlichkeit, Rangordnung der Werte, Beruf, Sexualität). Das reichhaltig vorliegende Material ist gut benutzt, weniger kann stellenweise (vgl. den Abschnitt über die Religion S. 105 ff.) die Verarbeitung befriedigen. Beim Kapitel „Sexualität“ drängt sich wiederum der Wunsch auf, es möchte endlich einmal mit dieser Analyse des jugendlichen Trieblebens und seiner Verirrungen Schluß gemacht werden — am besten mit der ganzen Jugendpsychologie dieser Art überhaupt, über die nun nachgerade genug geredet und geschrieben worden ist und die augenscheinlich auch kaum noch etwas wirklich Neues zu geben hat. S.

Karitas.

van Acken, Johannes, Vorwerke der Caritasarbeit (Beihefte zur „Caritas“ Nr. 3). 36 S. Caritasverlag, Freiburg 1928.

Der Titel lehnt sich an einen in der Landwirtschaft gebräuchlichen Ausdruck an, der ein vom Hauptgut abgezweigtes Anwesen bezeichnet, „das in rechtlichem und praktischem Zusammenhang mit dem Hauptgut bleibt, aber eine mehr oder minder selbständige Wirtschaft führt“. Auch der Caritasverband hat neuerdings seiner Arbeit solche „Vorwerke“ angeglie-

dert: Volksversicherung, Siedlungswesen, Verlags- und Filmwesen, Kreditwesen, Warenumsatz. Schon die Aufzählung bringt es zum Bewußtsein, daß der Verband hier eine Arbeit in Angriff nimmt, der er sich wohl nicht entziehen kann, die aber auch ihre besonderen Schwierigkeiten und Gefahren einschließt. Darüber unterrichtet sehr gut die vorliegende Schrift des Berliner Karitasdirektors.

Beeking, Dr. Joseph, Vertiefung der Jugendhilfe (Schriften zur Jugendwohlfahrt Bd. 10). 208 S. Caritasverlag, Freiburg i. Br. 1928. Geb. 6,60 M.

Eine Sammlung der Vorträge, die auf dem Ersten Gesamtkongreß der katholischen Kinder- und Jugendfürsorge Deutschlands zu München (Oktober 1927) gehalten wurden. Aus fast allen Gebieten der Jugendfürsorge haben Männer und Frauen der Theorie und der praktischen Arbeit Wertvolles beigesteuert, wobei bedeutungsvolle Einzelfragen, vor die sich die Caritas durch die Neuordnung des gesamten Fürsorgewesens, durch das Jugendgerichtsgesetz, durch die bevorstehende Regelung des Rechtes der unehelichen Kinder u. a. gestellt sieht, die erste Stelle einnahmen.

Bohlen, Heinrich, Die seelsorgliche Behandlung der Lungenkranken. Ein Beitrag zur Pastoralmedizin und Pastoraltheologie. 70 S. Tyrolia, Innsbruck-Wien. Kart. 1,50 M. Die Wiener Pastoralzeitschrift „Der Seelsorger“, die mit rühmenswerter Beherrschung auch an schwierige und neuartige Seelsorgsprobleme herangeht, bietet als Nr. 4 ihrer „Schriftenreihe“ diese kleine Monographie über ein bisher noch nicht behandeltes Thema. Der erste Teil erledigt die wichtigsten medizinischen Vorfragen, die auch den Seelsorger dieser Kranken angehen (Entstehungsursachen, Erblichkeit und Ansteckungsgefahr, Heiratserlaubnis, der eheliche Verkehr, Schwangerschaft), der zweite pastoraltheologische geht auf das seelische Leben und die besonderen sittlichen Nöte des Lungenkranken ein und gibt wertvolle Anweisungen für die Haus- und Sanatoriumsseelsorge.

Keller, Prof. Dr. Franz, Jahrbuch der Caritaswissenschaft 1929. 188 S. Akademischer Werkverlag, Freiburg i. Br., Lerchenstraße 35.

Für jeden Freund und Mitarbeiter der Caritas ist dieses Jahrbuch, das der Begründer und Direktor des Freiburger Instituts für Caritaswissenschaft herausgibt, unentbehrlich. Hier findet er nicht nur einen eingehenden Bericht über die Fortschritte der Caritasarbeit auf allen Gebieten, nicht nur eine systematisch durchgeführte Bibliographie, der auch der kleinste und entlegenste Beitrag nicht entgeht, sondern jedesmal auch eine Reihe von wertvollen Abhandlungen über aktuelle karitative Einzelfragen und ihre wissenschaftlichen Grundlagen.

Kraus, Prof. Dr. Oskar, Albert Schweitzer. Sein Leben und sein Werk. 2. Aufl. Mit 27 Bildern. 78 S. Großoktav. Pan-Verlag Kurt Metzner, Berlin W 9 1929. 6,50 M.

Schildert Werdegang, Leben und Geisteswelt dieses außerordentlichen Mannes, der als Professor der Theologie und als Philosoph, als Musikgelehrter (Verfasser einer der besten Bach-Biographen) und Orgelvirtuose gleich anerkannt, auf der Höhe seines Lebens noch dem ärztlichen Berufe sich zuwandte, getrieben von einem unbezwingbaren Drange, seinen leidenden Mitmenschen auch praktisch zu helfen, und mit Hilfe seiner gleich ideal gesinnten Frau im Innersten Afrika das erste Spital für die Ärmsten der Armen errichtete. Staunend steht man vor dieser Opferwilligkeit, die von dem Gedanken ausgeht, daß jeder Mensch ein Leben lang das durch tätige Nächstenliebe abzahlen müsse, was er selbst Gutes empfangen, und freut sich der wachsenden Anerkennung, die das Werk Sch.'s allmählich in der ganzen Welt, besonders auch in Amerika, findet. Schon ist ein großzügiger Ausbau seiner Krankenanstalten dadurch ermöglicht worden. Die Stadt Frankfurt hat Schw. 1928 durch Verleihung des Goethepreises, die Universität Prag durch den Ehrendoktor ausgezeichnet.

Liese, Prof. Dr. Wilhelm, Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband. 627 S. Caritas-Verlag, Freiburg i. Br. 1929.

Das Leben und Wirken des am 10. April 1921 dahingegangenen Begründers des Deutschen Caritasverbandes, ja der ganzen modernen katholisch-karitativen Arbeit, hat hier eine Darstellung erfahren, die vielleicht im ersten Augenblick fast allzu breit und ausführlich erscheinen könnte. Aber dieses Leben war doch tatsächlich so bedeutungsvoll und an dauernden Ergebnissen und Erfolgen so reich, wir alle stehen als Zeitgenossen diesen Dingen noch so nahe und sehen hier eine so wertvolle aktenmäßige Vorarbeit für den künftigen Geschichtsschreiber der katholischen Bewegung im 19. Jahrhundert geleistet, daß wir zuletzt dem unermüdlichen Verf. gerade für dieses liebevolle Eingehen in die Einzelheiten Dank wissen und ihm mit ungemindertem Interesse bis zum Schlusse folgen.

Ungelöste Fragen der Wohlfahrtspflege. Veröffentlichungen des Vereins kath. deutscher Sozialbeamtinnen, Köln-Ehrenfeld, Schützenstraße 42. Heft 1. 78 S. 1 M.

Dieses Schriftchen zeige ich mit besonderer Freude an, weil ich aus eigener Erfahrung weiß, wieviel echter Idealismus gerade im Verein katholischer deutscher Sozialbeamtinnen noch am Werke ist. Es enthält drei ausgezeichnete Vorträge: „Ungelöste Fragen der Wohlfahrtspflege“ von Helene Weber, „Sollen und können weltanschauliche Kräfte und Überzeugungen in der Familienfürsorge wirksam werden?“ von Dr. Idamarie Solltmann und „Berufsideal und Berufsschwierigkeiten der Wohlfahrtspflegerin“ von Elisabeth Zillken.

Zoepl, Dr. Friedrich, Mittelalterliche Caritas im Spiegel der Legende (Schriften zur Karitaswissenschaft, Bd. 8). 107 S. Caritas-Verlag, Freiburg 1929. Geb. 3,90 M.

Die neuartige und dankbare Aufgabe, das stille Wirken der mittelalterlichen Caritas einmal im Spiegel der Legende, dieser eigensten und eigenartigsten Schöpfung echter Volksfrömmigkeit, zu zeigen, hat hier einen ausgezeichneten Bearbeiter gefunden. Der Stoff ist den bedeutendsten Altväter- und Heiligenlegenden sowie Mirakelsammlungen des Mittelalters entnommen, vier Holzschnitte nach Originalen des 15. und 16. Jahrhunderts führen auch im Bilde diese an Glauben und Liebe so große Zeit herauf. S.

Religiöse Literatur für Gebildete.

Barth, Bernh., und Hug, Alfons, Benediktiner, Betrachtungen des hl. Anselm. 351 S. Theatiner-Verlag, München 1926. Brosch. 4 M., geb. 5,50 M.

Es sind Betrachtungen, die uns in die mönchisch-fromme und tiefmystische Art des Mittelalters versenken. Von den 21 Betrachtungen, die hier gesammelt und in feinem Deutsch wiedergegeben sind, stammen, wie die Einleitung bemerkt, nur 4 von dem hl. Anselm selbst, während die übrigen geistesverwandte Produkte aus dem 11. und 12. Jahrhundert sind, die unter dem Namen des großen Bischofs mit verbreitet wurden. Indes sind gerade diese letzteren Betrachtungen recht ansprechend und gemütsstief und stehen an Gehalt hinter den echten nicht zurück. Das Buch ist eine erbauliche Lektüre für beschauliche, gottliebende Seelen, die zarte, mystische Frömmigkeit suchen.

Die Briefe des hl. Franz von Sales an die hl. Franziska Fremyot von Chantal 1604—1610, übertragen von Dr. Elisabeth Heine. 367 S. Theatiner-Verlag, München 1927. Geh. 8 M., geb. 10 M.

Zwischen dem hl. Bischof Franz von Sales und der Madame von Chantal, die später die Genossenschaft von der Heimsuchung gründete und selbst eine Heilige wurde, bestand ein sehr inniges Freundschaftsverhältnis, wie es in dieser Form vielleicht einzigartig ist. In dem vor-

legenden ersten Bande einer Gesamtausgabe der Werke des Heiligen in deutscher Übertragung nach dem französischen Original von Anney (1904—06) sind 106 Briefe zusammengefaßt, die der hl. Franz an seine Freundin gerichtet hat. Die zartesten und intimsten Fragen des religiösen Lebens und der persönlichen Seelenführung werden hier behandelt, und das alles mit einer erquickenden Wärme und einem wohlthuenden persönlich-menschlichen Einschlag. Möge es dem verdienten Herausgeber, P. Dr. Alois Mager O. S. B., gelingen, bald auch die übrigen Bände folgen zu lassen.

Lesaar, Heinrich Hubert, Wahrheit und Liebe. Belehrende und erbauende Gedanken aus den Werken des hl. Augustinus. Zusammengestellt und übersetzt. (Religiöse Geister, herausgegeben von Dr. M. Laros, 2. Reihe, 3. Bd.) 199 S. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1928. Geb. 4 M.

Eine Menge schönster Gedanken, Sentenzen, Gebete, seelischer Ergüsse aus den Werken des großen afrikanischen Kirchenlehrers sind in diesem gefälligen und handlichen Büchlein zusammengetragen und um drei Kernpunkte: Gott, Christus, Mensch, geordnet. Die Auswahl ist glücklich, die Übersetzung fließend. Vorausgeschickt ist eine instruktive Übersicht über Leben und Wirken des hl. Augustinus und eine kurze Einführung in seine Gedankenwelt.

Linhardt, Dr. Robert, Das Geheimnis des Kelches. Fünfzehn Fastenbetrachtungen. 150 S. Herder, Freiburg i. Br. 1928.

Die vorgelegten Fastenbetrachtungen, der Form nach Predigten, bilden eine tiefreligiöse, überall zur Selbsteinkehr mahnende Lektüre. Die Sprache ist gewählt, lebendig, voll plastischer Gestaltungskraft in der Schilderung der historischen Leidensszenen. Aber der Blick des Verf. bleibt nicht an den Schauplätzen und Ereignissen der Vergangenheit haften, sondern wendet sich immer wieder der Gegenwart zu, um hier zu mahnen, zu belehren, zu bessern. Das Büchlein liest sich sehr ansprechend. Der Einband ist recht gefällig.

Ricking, P. Ephrem, O. F. M., Briefe an einen Freund. Anleitung zum inneren Leben. (Bücher der Stille, herausgegeben von P. Novatus Flashar O. F. M., 4. Bd.) 112 S. Franziskus-Druckerei, Werl i. W. 1928.

Eine Reihe von schönen Aufsätzen, welche der Verf. in den Franziskus-Stimmen vorher veröffentlicht hatte, werden in diesem Büchlein gesammelt vorgelegt. Unter drei größeren Gesichtspunkten: Im Verkehr mit Gott, Im Kampfe gegen die Sünde, Auf der Tugendbahn, werden die einzelnen Anleitungen zu tieferem religiösem Leben und sittlichem Tugendstreben zusammengeordnet. Durch das Ganze geht ein frohgemuter Hauch und warme Liebe zu den Lesern, die namentlich aus der studierenden Welt recht zahlreich kommen mögen.

W. Stockums.

Lieferwerke und Zeitschriften.

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., völlig neubearbeitete Auflage. Vollständig in 5 Bänden etwa 180 M. Subskriptionspreis für die Lieferung zu je 3 Bogen 1,80 M. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Binnen Jahresfrist ist die Neuauflage des großen Handlexikons, die wir an dieser Stelle schon in wiederholten Anzeigen verfolgten, abermals um einen weiteren Band fortgeschritten: in wenigen Wochen wird der 3. Band, wiederum mehr als 1500 Seiten in großem Lexikonformat, fertiggestellt sein. Aus dem Gebiete der biblischen Theologie brachte er u. a. die wichtigen Stichworte Jeremia, Jerusalem (nur ungern vermißt man einen Plan), Jesaja, Johannes, Johannesevangelium und Johannesapokalypse, Königsbücher, Korintherbriefe; aus der

systematischen Theologie die großen Beiträge Jesus Christus (K. L. Schmidt), Kirche; aus der geschichtlichen Theologie: Jesuitenorden (Koehler), die Päpste mit Namen Johannes und Innozenz, Inquisition, Katholizismus (Heiler und Hermelink), Kirchengeschichte, Konzilien; aus der praktischen: Kirchenamt, Kirchenverfassung, Konkordate. Ganz besondere Aufmerksamkeit ist sodann wiederum den theologischen Grenzgebieten geschenkt, der Religionswissenschaft (Islam, Judentum), der Missionswissenschaft und Missionsgeschichte (Japan, Indien), der Philosophie und Kulturgeschichte (Idealismus, Identitätsphilosophie, islamische und jüdische Philosophie, Kausalität, Klassizismus, Kultur und Christentum), den sozialen Gegenwartsfragen (Industrie, Jugendbewegung, Jugendfürsorge, Jugendliteratur, Jugendverbände, Kinderfürsorge, Klassenkampf, Kommunismus), endlich der christlichen Kunst (Kirchenbau, Kultus, Religiöse Kunst). Den letztgenannten Aufsätzen sind vorzügliche Bildtafeln in großer Zahl beigegeben. Das Streben nach möglichster Objektivität ist auch in diesem Bande wiederum anzuerkennen. Das schließt nicht aus, daß hier und da auch einmal ein Beitrag weniger befriedigt.

Handbuch der Musikwissenschaft. Mit zahlreichen Musikgelehrten herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Ernst Bücken in Köln. Mit etwa 1200 Abbildungen in Doppeltondruck, etwa 1300 Notenbeispielen und vielen, z. T. farbigen Tafeln. In Lieferungen zu je 2,30 M. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H., Wildpark-Potsdam.

Das wichtigste Ergebnis der letzten Monate ist hier der Abschluß eines dritten Bandes, „Musik des Barock“, von Prof. Dr. Rob. Haas in Wien. Mit Recht heben die Herausgeber hervor, daß die kulturgeschichtliche Erforschung des Barock in der kultur- und kunstwissenschaftlichen Arbeit von heute einen besonders bevorzugten Platz einnimmt und vielfach zu einer völligen Neubewertung dieser lange verkannten Epoche geführt hat. Von diesen kulturgeschichtlichen Bedingungen und vom Anteil der einzelnen Nationen an der Gesamtentwicklung geht auch der vorliegende Band aus. Er verfolgt in drei Abschnitten (Überwindung der musikalischen Renaissance, der melodische Ausbau des musikalischen Barocks und das musikalische Hochbarock) die Linien in allen europäischen Kulturländern, insbesondere Italien, Deutschland, Frankreich, in den Niederlanden, in England und Spanien. Wiederum ist die beispiellos reichhaltige bildnerische Ausstattung über alles Lob erhaben. An neu in Angriff genommenen Gebieten seien noch erwähnt die „Musik der Antike“ von C. Sachs (Berlin) und die „Instrumentenkunde“ von W. Heinitz (Hamburg).

Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatsschrift. Katholischer Missionsverlag, A.-G., M.Gladbach. Jährlich 9 M., vierteljährlich 2,25 M.

In überaus glücklicher Weise versteht es die Schriftleitung dieser alten und angesehenen Zeitschrift, die Missionsinteressen, denen sie dienen will, mit religionsgeschichtlichen, völkerkundlichen und kulturgeschichtlichen Aufsätzen der gediegensten Art auch weiteren Kreisen näherzubringen. Gerade heute, da die fernsten Erdteile, vor allem der asiatische Osten, auch aktiv in das Weltgeschehen eintreten und allenthalben die Völker zum Selbstbewußtsein erwachen, muß immer wieder auf diese Hefte hingewiesen werden, die einen noch weit größeren Leserkreis verdienen.

Westermanns Monatshefte. Illustrierte Zeitschrift für das deutsche Haus. Verlag von Georg Westermann in Braunschweig, Berlin, Hamburg. Monatlich 1 Heft zu 2 Mark.

An Aufsätzen dieser besonders im Bildschmuck hervorragenden Zeitschrift, die auch höheren Ansprüchen entgegenkommen, seien u. a. aus dem 4. bis 9. Heft des laufenden Jahrganges namhaft gemacht: Taylor und Ford, ein ärztliches Gutachten, Die großen Vermögen vor und nach dem Kriege in Deutschland, Die Wiener Volkswohnbauten, Die Vererbung menschlicher Krankheiten, Jud Süß, Frauenerfahrungen aus der Strafgefangenenfürsorge, Hellsehen und Wahrsagen.



DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

Bonner Zeitschrift für
Theologie und Seelsorge

v.6
1929

CBPaG

ISSUED TO

v.6
1929

327740

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

